NAZIONALE
AG
C
3345
ROMA
CENTRALE V. E. II

Digitized by Google

14

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ŒUVRES

DE PLATON.

TOME DIXIÈME.

Digitized by Google

PARIS. — IMPRIMERIE DE RIGNOUX ET Cie,

RUE DES FRANCS-BOURGEOIS-S.-MICHEL, N° 8.

Digitized by Google

ŒUVRES

DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME DIXIEME.

PARIS,

REY ET GRAVIER, LIBRAIRES,

QUAI DES AUGUSTINS, N° 25.

1834.

Digitized by Google

33145

Digitized by Google

LA RÉPUBLIQUE.

LIVRE SIXIÈME.

Enfin, mon cher Glaucon, après bien de la peine et un assez long circuit de paroles, nous avons montré la différence qui sépare les philosophes et ceux qui ne le sont pas.

Peut-être n'était-il pas aisé d'en venir à bout autrement.

Non, sans doute; et il me semble que nous aurions encore mieux montré cette différence si nous n'avions eu que ce point à traiter, et s'il ne fallait pas parcourir bien d'autres questions pour voir en quoi la condition de l'homme juste diffère de celle du méchant.

Que reste-t-il donc à examiner après ceci?

Ce qui suit immédiatement. Après avoir établi que les philosophes sont ceux qui sont capables de s'attacher à ce qui existe toujours d'une manière immuable, et que ceux qui errent parmi une foule d'objets toujours changeants, ne sont pas

philosophes, ne faut-il pas voir lesquels nous choisirons pour être les chefs de l'État?

Quel est le parti le plus sage que nous ayons à prendre?

C'est d'établir gardiens de l'État ceux qui seront reconnus capables de veiller à la garde des lois et des institutions.

Bien.

Il est facile de reconnaître si un bon gardien doit être aveugle ou avoir la vue excellente.

Assurément.

Or, quelle différence mets-tu entre les aveugles et ceux qui, privés de la connaissance des principes des choses, n'ayant dans l'ame aucun exemplaire qu'ils puissent contempler, ne pouvant tourner leurs regards sur la vérité même, comme les peintres sur leur modèle, y rapporter toute chose et s'en pénétrer le plus profondément possible, sont par conséquent incapables d'en tirer, par une imitation heureuse, les lois qui doivent fixer ce qui est honnête, juste et bon, et, après avoir établi ces lois, de veiller à leur garde et à leur conservation?

Non, certes, il n'y a pas grande différence entre ces hommes et les aveugles.

Hé bien, les établirons-nous gardiens de l'État plutôt que ceux qui connaissent les principes des choses, et qui, de plus, ne leur sont point

inférieurs en expérience, et ne leur cèdent en aucun genre de mérite?

Ce serait folie de ne pas choisir ces derniers, si d'ailleurs ils n'étaient en rien inférieurs aux autres, puisqu'ils l'emporteraient par l'endroit le plus important.

C'est à nous maintenant de dire comment ils pourront joindre l'expérience à la spéculation.

Oui.

D'abord, ainsi que nous en sommes convenus au commencement de cette discussion, il faut bien connaître le caractère qui leur est propre; et je suis persuadé que, si nous nous entendons bien sur ce point, nous tomberons aisément d'accord qu'ils peuvent réunir la spéculation et l'expérience, et qu'on ne doit leur préférer personne pour le gouvernement.

Comment cela?

Reconnaissons qu'il est dans la nature des philosophes de s'attacher à la poursuite de la science qui peut leur dévoiler cette essence immuable, inaccessible aux vicissitudes de la génération et de la corruption.

Oui.

Qu'ils aiment cette science tout entière, sans renoncer volontairement à aucune de ses parties, grande ou petite, plus ou moins importante, à la

manière des amans et des ambitieux dont nous avons parlé tout à l'heure.

Tu as raison.

Examine ensuite si ce n'est pas une nécessité que des hommes qui doivent arriver là, possèdent encore cette qualité.

Laquelle?

Le goût du vrai, la résolution de ne jamais donner dans son ame accès au mensonge, mais de le haïr et d'aimer la vérité.

Il y a apparence.

Non seulement il y a apparence, mon cher ami, mais il est absolument nécessaire que celui qui est vraiment amoureux, aime tout ce qui tient et se rapporte à l'objet de son amour.

Cela est vrai.

Mais y a-t-il rien qui soit plus étroitement lié avec la science que la vérité?

Non.

Or, est-il possible qu'il soit dans la même nature d'aimer à la fois la science et le mensonge?

Nullement.

Par conséquent, celui qui aime réellement la science doit, dès ses premières années, aspirer à la possession de toute vérité.

D'accord.

Mais tu sais que, quand les désirs se portent avec violence vers un objet, ils ont moins

de force pour tout le reste, le torrent étant, pour ainsi dire, détourné dans cette seule direction.

Sans doute.

Ainsi celui dont les désirs se portent vers la science, aspire à la volupté que l'ame trouve en elle-même et dédaigne les plaisirs du corps, s'il est réellement philosophe au lieu d'en avoir le masque.

Cela est de toute nécessité.

Un homme pareil est tempérant : la cupidité lui est tout-à-fait étrangère ; car les raisons qui font faire tant de sacrifices pour amasser des richesses doivent avoir sur lui moins de pouvoir que sur tout autre.

Oui.

Fais encore cette remarque, quand tu veux distinguer le vrai philosophe et celui qui ne l'est pas.

Quelle remarque?

Le philosophe, prends-y garde, n'admet aucune bassesse de sentimens : car il répugne que des idées mesquines entrent dans une ame qui doit aspirer sans cesse à embrasser dans leur universalité les choses divines et humaines.

Rien de plus vrai.

Mais penses-tu que celui dont la pensée est pleine de grandeur, et qui contemple tous

les temps et tous les êtres, puisse regarder la vie de l'homme comme quelque chose d'important?

Cela est impossible.

Ainsi la mort ne devra pas lui paraître à craindre?

Non.

Il semble donc qu'une nature lâche et basse ne peut avoir aucun commerce avec la vraie philosophie.

Non, à ce qu'il me semble.

Mais quoi! un homme modéré dans ses désirs, exempt de cupidité, de bassesse, d'arrogance, de lâcheté, peut-il être difficile à vivre ou injuste?

Nullement.

Lors donc qu'il s'agira de discerner l'ame qui est ou qui n'est pas propre à la philosophie, tu observeras, dès les premières années, si elle montre de l'équité et de la douceur, ou si elle est farouche et intraitable.

Oui.

Tu ne négligeras pas, je pense, d'observer encore une chose.

Laquelle?

Si elle a de la facilité ou de la difficulté à apprendre. En effet, peux-tu espérer que quelqu'un prenne du goût pour ce qu'il fait avec beaucoup de peine et très peu de succès?

Il n'y a pas apparence.

Mais s'il ne retient rien de ce qu'il apprend, s'il oublie tout, est-il possible qu'il acquière de la science?

Comment cela pourrait-il être?

Voyant qu'il travaille sans fruit, ne sera-t-il pas forcé à la fois de se haïr lui-même et tout genre d'étude?

Sans doute.

Nous ne mettrons donc pas au rang des ames qui sont propres à la philosophie celle qui oublie tout : nous voulons qu'elle soit douée d'une bonne mémoire.

Certainement.

Mais une ame dénuée d'harmonie et de goût n'est-elle pas naturellement portée à manquer de mesure? Pourrons-nous dire autrement?

Non.

La vérité est-elle amie de la mesure ou du contraire?

Elle est amie de la mesure.

Ainsi, cherchons dans le philosophe un esprit plein de mesure et de grace, que sa pente naturelle porte à la contemplation de l'essence des choses.

A merveille.

Ne te semble-t-il pas que les qualités que nous venons d'énumérer se tiennent entre elles, et

sont toutes nécessaires à une ame, qui doit s'élever à une connaissance parfaite de l'être?

Elles lui sont absolument nécessaires.

Peut-on donc blâmer par quelque endroit une profession qu'on ne peut exercer convenablement, si on n'est doué de mémoire, de pénétration, d'un esprit élevé à la fois et plein de grace; si l'on n'est ami et comme allié de la vérité, de la justice, de la force et de la tempérance?

Non, Momus même n'y trouverait rien à redire *.

Et n'est-ce pas à des hommes semblables, perfectionnés par l'éducation et l'expérience, et à eux seuls, que tu confieras le gouvernement de l'État?

Adimante prit la parole : Mon cher Socrate, me dit-il, personne ne saurait rien opposer à tous ces raisonnemens; mais aussi voilà ce qui arrive toutes les fois que l'on t'entend soutenir cette opinion. On s'imagine que faute d'être versé dans l'art d'interroger et de répondre, on est fourvoyé petit à petit de question en question, de sorte que toutes ces petites déviations, rapprochées les unes des autres à la fin de l'entretien, font éclater une grosse erreur, toute con-

* Locution proverbiale. Consultez Érasme, *Chiliad.* I, 5, 75.

traire à ce qu'on avait cru d'abord. Et comme au trictrac, les joueurs inhabiles finissent par être bloqués par les joueurs habiles, et ne plus savoir quel dé amener, de même on se voit à la fin comme bloqué, et dans l'impossibilité de savoir quoi dire dans cette espèce de jeu où tu excelles à manier, non les dés, mais les discours, sans que pour cela il y ait plus de vérité dans ce que tu prétends. Ceci s'applique à la discussion présente. Ici en effet on pourrait te dire que, si dans le raisonnement on n'a rien à opposer à chacune de tes interrogations, on voit en fait ceux qui s'appliquent à la philosophie, et qui, après l'avoir étudiée dans leur jeunesse pour compléter leur éducation, ne l'abandonnent pas, mais s'y attachent trop long-temps, devenir pour la plupart des personnages bizarres, pour ne pas dire tout-à-fait insupportables; tandis que ceux d'entre eux qui semblent avoir le plus de mérite, ne laissent pas de devoir à cette étude que tu nous vantes, l'inconvénient d'être inutiles à la société *.

Adimante, repris-je, après l'avoir écouté, crois-tu que ceux qui parlent de la sorte ne disent pas la vérité?

* Voyez la même objection dans le *Gorgias*, t. III, p. 293.

Je n'en sais rien. Mais tu me ferais plaisir de me dire ce qu'il t'en semble.

Hé bien, il me semble qu'ils disent vrai.

Alors, sur quel fondement peut-on dire qu'il n'est point de remède aux maux qui désolent les États, jusqu'à ce qu'ils soient gouvernés par ces mêmes philosophes que nous reconnaissons leur être inutiles?

Voilà une question à laquelle je ne puis répondre que par une comparaison.

Ce n'est pas pourtant ta coutume, ce me semble, de parler par comparaisons.

Fort bien, tu me railles, après m'avoir engagé dans une discussion aussi difficile. Écoute donc cette comparaison, et tu verras encore mieux mon peu de talent en ce genre. Le traitement qu'éprouvent les sages dans les États est quelque chose de si fâcheux qu'on ne voit rien de semblable, et que, pour en donner une image exacte et qui serve à leur justification, il faut la composer de plusieurs traits différens, à la manière de ces peintres qui nous représentent des animaux moitié cerfs et moitié boucs, et d'autres assemblages monstrueux. Figure-toi donc un patron d'un ou de plusieurs vaisseaux, tel que je vais te le décrire; plus grand et plus robuste, il est vrai, que tout le reste de l'équipage, mais un peu sourd, y voyant assez mal et n'entendant pas mieux l'art

de la navigation. Les matelots se disputent entre eux le gouvernail; chacun d'eux s'imagine qu'il doit être le pilote, sans avoir aucune connaissance du pilotage et sans pouvoir dire sous quel maître, ni dans quel temps il l'a appris; bien mieux, ils prétendent que ce n'est pas une science qui puisse s'apprendre; et si quelqu'un s'avise de dire le contraire, ils sont tous prêts à le mettre en pièces. Sans cesse autour du patron, ils l'obsèdent de leurs prières, et emploient tous les moyens pour le décider à leur confier le gouvernail. Ceux qui sont exclus tuent ou jettent hors du vaisseau ceux qu'on leur a préférés. Ensuite ils s'assurent de l'excellent patron, ou en l'enivrant, ou en l'assoupissant avec de la mandragore, ou ils s'en débarrassent de toute autre manière; alors, maîtres du vaisseau, ils se jettent sur les provisions, boivent et mangent avec excès, et conduisent le vaisseau, comme de pareils gens peuvent le conduire. Ce n'est pas tout: quiconque sait les aider à prendre le commandement, par la persuasion ou par la force, ils le louent, ils l'appellent un marin habile, un maître dans tout ce qui regarde la navigation, et ils méprisent comme un homme inutile celui qui se conduit autrement. Ils ne comprennent pas qu'un vrai pilote doit étudier les temps, les saisons, le ciel, les astres,

les vents et tout ce qui appartient à cet ordre de connaissances, s'il veut bien diriger un vaisseau; et quant au talent de le gouverner, qu'il y ait ou non opposition, ils ne croient pas qu'il soit possible de le joindre à toute cette science et à tant d'étude. Ne penses-tu pas qu'en pareilles circonstances des matelots, ainsi disposés, regarderont le vrai pilote comme un homme qui perd son temps à contempler les astres, et comme un bel esprit incapable de leur être utile?

Je le pense.

Tu n'as pas besoin, je crois, de voir cette comparaison développée pour y reconnaître l'image fidèle du traitement qu'éprouvent les vrais philosophes dans les divers États; et j'espère que tu comprends ma pensée.

Oui.

Présente donc cette comparaison à celui qui s'étonne de ce que les philosophes ne sont pas honorés dans les États, et tâche de lui faire concevoir que, s'ils l'étaient, ce serait une merveille bien plus grande.

Je n'y manquerai pas.

Dis-lui qu'il ne se trompe pas en regardant les plus sages d'entre les philosophes comme des hommes inutiles à l'État, mais que néanmoins ce n'est point à eux qu'il faut s'en prendre de leur

inutilité, mais à ceux qui ne veulent pas les employer. Il n'est pas naturel en effet que le pilote prie l'équipage de se mettre sous son commandement, comme il ne l'est pas que les sages aillent attendre à la porte des riches. Celui qui a dit ce bon mot* s'est bien trompé. La vérité est que, riche ou pauvre, quand on est malade, il faut qu'on aille frapper à la porte du médecin; qu'en général quiconque a besoin d'être gouverné, doit aller chercher celui qui peut le gouverner, et non que ceux dont le gouvernement peut être utile aux autres, les prient de se remettre entre leurs mains. Ton homme ne se trompera donc point en comparant les politiques qui sont aujourd'hui à la tête des affaires aux matelots dont je viens de parler; et ceux qu'ils traitent de gens inutiles et perdus dans les astres, aux véritables pilotes.

Très bien.

Il suit de là qu'en pareil cas il est difficile que la meilleure profession soit en honneur auprès de ceux qui en ont de tout opposées. Mais une cause plus grave et plus puissante du décri de

* Le Scholiaste attribue ce propos à un nommé Eubule, dans un entretien avec Socrate; Schleiermacher l'attribue à Aristippe, d'après une anecdote citée par Diogène, II, 69; et Schneider à Simonide, d'après un passage de la *Rhétorique* d'Aristote, II, 16.

la philosophie, ce sont les hommes qui se donnent pour philosophes, et qui, selon toi, font dire à l'ennemi de la philosophie que la plupart de ceux qui s'appliquent à cette étude sont des hommes pervers, et que les plus sages sont tout au moins inutiles, toutes choses dont je suis convenu avec toi. Dis, n'est-ce pas cela ?

Tout-à-fait.

Ne venons-nous pas de voir la raison de l'inutilité des vrais philosophes?

Oui.

Veux-tu que nous cherchions maintenant la cause inévitable de la perversité du plus grand nombre, et que nous tâchions de montrer, s'il est possible, que la faute n'en est point à la philosophie?

J'y consens.

Eh bien, reprenons ce que nous disions quand cette digression a commencé; rappelons-nous quelles qualités il est nécessaire de recevoir de la nature pour être un jour un véritable sage. La première est, s'il t'en souvient, l'amour de la vérité qu'on doit rechercher en tout et partout, la vraie philosophie étant absolument incompatible avec l'esprit d'imposture.

C'est ce que tu disais.

Mais cette opinion n'est-elle pas bien différente de celle qui domine aujourd'hui?

Assurément.

Mais n'aurons-nous pas bien raison de répondre que celui qui a le véritable amour de la science, aspire naturellement à l'être, et que loin de s'arrêter à cette multitude de choses dont la réalité n'est qu'apparente, son amour ne connaît ni repos ni relâche jusqu'à ce qu'il soit parvenu à s'unir à l'essence de chaque chose par la partie de son ame, qui seule peut s'y unir à cause des rapports intimes qu'elle a avec elle; de telle sorte que cette union, cet accouplement divin ayant produit l'intelligence et la vérité, il atteigne à la connaissance de l'être et vive dans son sein d'une véritable vie, libre enfin des douleurs de l'enfantement?

Cette réponse est bien légitime.

Se peut-il qu'un tel homme aime le mensonge, ou plutôt ne le haïsse pas?

Il le déteste.

Et quand c'est la vérité qui ouvre la marche, nous ne dirons jamais, je crois, qu'elle mène à sa suite le cortége des vices.

Non, sans doute.

Mais qu'elle marche toujours avec la pureté des mœurs et la justice, accompagnées de la tempérance.

Fort bien.

Qu'est-il besoin de faire une seconde fois la

revue des qualités qui composent le naturel du philosophe? Tu t'en souviens, nous avons vu paraître l'une après l'autre la force, la grandeur d'ame, la facilité à apprendre, la mémoire. Alors tu nous objectas qu'à la vérité il était impossible de ne pas se rendre à nos raisons, mais qu'en laissant de côté les discours et en considérant la conduite des philosophes, chacun verrait bien que les uns sont des hommes inutiles, et que les autres, en bien plus grand nombre, sont des gens tout-à-fait pervers. Après nous être mis à chercher la cause de cette accusation, nous en sommes venus à examiner pourquoi le plus grand nombre des philosophes se compose de gens pervers; et voilà ce qui nous a obligés à tracer encore une fois le caractère du vrai philosophe.

C'est vrai.

Nous avons donc maintenant à considérer les causes qui dénaturent ce caractère dans le plus grand nombre des philosophes, comment il n'échappe à la corruption qu'un bien petit nombre, ceux qu'on appelle, non pas méchans, mais inutiles. Nous considérerons ensuite les hommes qui affectent l'imitation de ce caractère et s'attribuent ce rôle; nous verrons comment avec leur nature ils usurpent une profession dont ils sont indignes et qui est au dessus de leur portée, donnent dans mille écarts et

occasionnent le décri universel où se trouve, selon toi, la philosophie.

Mais quelles sont les causes de corruption pour le philosophe?

Je vais te les exposer, si j'en suis capable : d'abord tout le monde conviendra avec moi que ces heureux naturels qui réunissent toutes les qualités que nous avons exigées du philosophe accompli, apparaissent sur la terre rarement et en petit nombre. Qu'en penses-tu?

On n'en peut pas douter.

Il sont en bien petit nombre, et vois quelle foule de causes, et de causes puissantes, conspirent à les corrompre.

Quelles sont-elles?

Ce qu'il y a de plus étrange à dire, c'est que l'ame du philosophe se perd et se laisse détourner de la philosophie par les qualités mêmes que nous avons admirées en lui; je veux dire la force, la tempérance et les autres qualités dont nous avons fait l'énumération.

Cela est bien étrange, en effet.

Ce qui pervertit encore son ame et l'arrache à la philosophie, c'est tout ce qu'on regarde parmi les hommes comme des biens, la beauté, les richesses, la force du corps, les grandes alliances et les autres avantages de cette nature. Tu dois comprendre en général ce que je veux dire.

Oui, mais je te verrai avec plaisir me l'expliquer plus nettement.

Saisis bien ce principe général; et tout ce que je viens de dire, loin de te paraître étrange, sera pour toi de la plus grande évidence.

Comment?

Chacun sait que toute plante, tout animal qui ne trouve en naissant ni la nourriture, ni la saison, ni le climat qui lui conviennent, se corrompt d'autant plus que sa nature est plus vigoureuse: car le mal est plus contraire à ce qui est bon qu'à ce qui n'est ni bon ni mauvais.

Cela est certain.

Il est donc raisonnable de dire qu'une nature excellente, avec un régime contraire, devient pire qu'une nature plus médiocre.

Oui.

Affirmons également, mon cher Adimante, que les ames les plus heureusement douées deviennent les plus mauvaises de toutes par la mauvaise éducation. Crois-tu en effet que les grands crimes et la méchanceté consommée partent d'une ame vulgaire et non d'une ame pleine de vigueur, dont l'éducation a dépravé les excellentes qualités, et penses-tu qu'une ame faible puisse jamais faire beaucoup de bien ou beaucoup de mal?

Non, je pense comme toi.

Si donc le philosophe dont nous avons tracé le caractère naturel, reçoit l'enseignement qui lui convient, c'est une nécessité qu'en se développant il parvienne à toutes les vertus : si, au contraire, il tombe sur un sol étranger, y prend racine et s'y développe, c'est une nécessité qu'il produise tous les vices, à moins qu'il ne se trouve un Dieu qui le protége. Crois-tu aussi, comme la multitude, que ceux qui corrompent la jeunesse d'une manière sérieuse soient quelques sophistes, simples particuliers? Ne penses-tu pas plutôt que ceux qui le disent, sont eux-mêmes les plus grands des sophistes, et qu'ils savent parfaitement former et tourner à leur gré jeunes et vieux, hommes et femmes?

Et quand cela?

C'est lorsqu'assis dans les assemblées politiques, aux tribunaux, aux théâtres, dans les camps et partout où il y a de la foule, ils blâment ou ils approuvent certaines paroles et certaines actions, avec un grand tumulte, toujours outrés, soit qu'ils se récrient soit qu'ils applaudissent, et que l'écho retentissant des murailles et des lieux d'alentour redouble encore le fracas du blâme et de la louange. Quel effet produiront, dis-moi, de semblables scènes sur le cœur d'un jeune homme? Quelle éducation particulière sera assez forte pour ne pas faire naufrage au milieu de

ces flots de louanges et de critiques, et ne pas se laisser aller où leur courant l'entraîne? Le jeune homme ne jugera-t-il pas comme cette multitude de ce qui est beau ou honteux? Ne s'attachera-t-il pas aux mêmes choses? Ne lui deviendra-t-il pas semblable?

Mon cher Socrate, l'épreuve est irrésistible.

Et cependant je n'ai pas encore parlé de la plus puissante de toutes.

Quelle est-elle?

C'est quand ces habiles maîtres et sophistes, ne pouvant rien par les discours, y ajoutent les actions. Ne sais-tu pas qu'ils ont, contre ceux qui ne se laissent pas persuader, des condamnations infamantes, des amendes, des arrêts de mort?

Je le sais.

Quel autre sophiste, quels enseignemens particuliers pourraient prévaloir contre de pareilles leçons?

Je n'en connais point.

Non, sans doute; et y prétendre seulement serait grande folie. Il n'y a point, il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais d'éducation morale qui puisse aller contre celle dont le peuple dispose; j'entends, mon cher, d'éducation humaine, et bien entendu que j'excepte avec le proverbe ce qui serait divin. Sache bien que si, dans de semblables gouvernemens, il se trouve quelque ame qui

échappe au naufrage commun et soit ce qu'elle doit être, tu peux dire sans crainte d'erreur que c'est une protection divine qui l'a sauvée.

Je suis bien de ton avis.

Alors tu pourras être encore de mon avis sur ceci.

Sur quoi?

Tous ces simples particuliers, docteurs mercenaires, que le peuple appelle sophistes et qu'il regarde comme ses concurrens et ses rivaux, n'enseignent autre chose que ces opinions mêmes professées par la multitude dans les assemblées nombreuses, et c'est là ce qu'ils appellent sagesse. On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvemens instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il est farouche ou paisible, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, et quel ton de voix l'apaise ou l'irrite, après avoir recueilli sur tout cela les observations d'une longue expérience, en formerait un corps de science qu'il se mettrait à enseigner, sans pouvoir au fond discerner, parmi ces habitudes et ces appétits, ce qui est honnête, bon, juste, de ce qui est honteux, mauvais, injuste; se conformant dans ses jugemens à l'instinct du redoutable animal; appelant bien ce qui lui donne de la joie,

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

mal, ce qui le courrouce, et, sans faire d'autre distinction, réduisant le juste et le beau à ce qui satisfait les nécessités de la nature, parce que la différence essentielle qui existe entre le bien et la nécessité, cet homme ne peut la voir ni la montrer aux autres. Certes, un tel maître ne te semblerait-il pas bien étrange?

Oui.

Eh bien, quelle différence y a-t-il de cet homme à celui qui fait consister la sagesse à connaître le goût et les fantaisies d'une multitude rassemblée au hasard, soit qu'il s'agisse de peinture, de musique, ou bien de politique? N'est-il pas évident que, si quelqu'un se présente devant cette assemblée pour lui faire connaître un poème ou un autre ouvrage d'art ou un projet de service public, s'en remettant à la discrétion de la foule, c'est pour lui une nécessité suprême, invincible *, de faire ce qu'elle approuvera? Or, as-tu jamais entendu un seul de ceux qui la composent prouver, par des raisons qui ne fussent pas très ridicules, que ce qu'il juge bon et beau est tel qu'il le juge?

Non, jamais, et je n'y compte guère.

* Le texte : *une nécessité Diomédéenne*. L'origine de cette locution est très incertaine. Voyez le Scholiaste de Platon, et celui d'Aristophane, *Ecclesiaz.*, v. 1021.

A toutes ces réflexions joins encore celle-ci : Est-il possible que la multitude admette et conçoive ce principe : que le beau est un et distinct de la foule des choses belles ; que toute essence est une et non pas multiple ?

Cela n'est pas possible.

Il est impossible par conséquent que le peuple soit philosophe.

Oui.

C'est aussi une nécessité que les philosophes soient l'objet de ses critiques.

Oui.

Et de celles des sophistes qui, ayant commerce avec le peuple, s'appliquent à lui plaire.

Évidemment.

Maintenant quel asile vois-tu où le philosophe puisse se retirer pour y persévérer dans sa profession et y atteindre à tout son développement? Rappelle-toi ce que nous avons dit, et réfléchis. Nous sommes convenus que les qualités naturelles du philosophe sont la facilité à apprendre, la mémoire, le courage et la grandeur d'ame.

Oui.

Dès l'enfance, surtout si les qualités du corps répondent à celles de l'ame, il sera le premier entre tous ses égaux.

Sans doute..

Lorsqu'il sera parvenu à l'age mûr, ses parens

et ses concitoyens s'empresseront de faire servir ses talens à leurs intérêts.

Oui.

Ils seront à ses pieds, l'accablant de prières et d'hommages; car prévoyant qu'il sera puissant un jour, ils voudront s'assurer de lui par avance et lui adresseront des flatteries anticipées.

C'est assez l'ordinaire.

Que veux-tu qu'il fasse au milieu de cette foule adulatrice, surtout s'il est né dans un état puissant, s'il est riche, de haute naissance, beau de visage et d'une taille avantageuse? Ne se laissera-t-il pas aller aux plus folles espérances, jusqu'à s'imaginer qu'il sera capable de gouverner les Grecs et les barbares? Son cœur ne s'enflera-t-il pas, rempli par le faste et le vain orgueil qui chassent la raison?

Oui.

Si tandis qu'il est dans cet état d'exaltation, quelqu'un s'approchant doucement de lui, lui faisait entendre le langage de la vérité, en disant que la raison lui manque, et qu'il en a besoin, mais qu'elle ne s'acquiert qu'au prix des plus grands efforts, crois-tu qu'au milieu de tant d'illusions funestes, il prêtât volontiers l'oreille à de pareils discours?

Il s'en faut bien.

Si pourtant à cause de son heureuse nature

et de la sympathie naturelle que ces discours trouvent dans son ame, il les écoutait, se laissait fléchir et entraîner vers la philosophie, que pensons-nous que fassent alors tous ses flatteurs, persuadés qu'ils vont perdre son appui et son amitié? Discours, actions, ne mettront-ils pas tout en œuvre, et auprès de lui pour le dissuader, et auprès de l'homme qui s'efforce de le ramener pour lui en ôter le pouvoir, soit en l'environnant de piéges secrets, soit en le provoquant par des accusations publiques?

Cela est fort vraisemblable.

Hé bien, se peut-il encore que notre jeune homme devienne philosophe?

Je ne vois pas trop comment.

Tu vois que j'avais raison de dire que les qualités qui constituent le philosophe, quand elles se développent sous l'influence d'une mauvaise éducation, le détournent en quelque manière de sa destinée naturelle, aussi bien que les richesses et les autres prétendus avantages de cette espèce.

Oui : je reconnais que tu avais raison.

Telle est, mon cher, la manière dont se corrompt et se perd une nature si bien faite pour la meilleure des professions, et en même temps si rare, comme nous l'avons remarqué. C'est de pareils hommes que sortent et

ceux qui causent les plus grands maux aux États et aux particuliers, et ceux qui leur font le plus de bien lorsqu'ils ont pris une heureuse direction; mais jamais homme d'un naturel médiocre n'a rien fait de grand, soit en bien soit en mal, ni comme particulier ni comme homme public.

Rien n'est plus vrai.

Ces hommes, nés pour la philosophie, s'en éloignant ainsi, et la laissant solitaire et négligée, mènent une vie contraire à leur nature et à la vérité; tandis qu'elle, privée de ses protecteurs naturels, demeure exposée à l'invasion d'indignes étrangers qui la déshonorent et lui attirent tous ces reproches dont tu parlais : que de ses adhérens, les uns ne sont bons à rien, et les autres, qui forment le grand nombre, sont des misérables.

C'est bien ce qu'on dit.

Et ce qu'on a raison de dire. Car voyant la place inoccupée, mais pleine de beaux noms et de belles apparences, ces étrangers, de peu de valeur, semblables à des criminels, échappés de leur prison, qui vont se réfugier dans les temples, désertent avec empressement leur profession pour la philosophie, quoique habiles d'ailleurs dans leur métier habituel. En effet, malgré son abandon, la philosophie ne laisse pas de con-

server une dignité qui l'élève au-dessus des autres arts et qui la fait rechercher par une foule d'hommes que la nature avait peu faits pour elle, et dont un travail servile a usé, dégradé l'ame, comme il a défiguré le corps. Et peut-il en être autrement?

Non.

A les voir, ne dirais-tu pas un esclave chauve et chétif, à peine libre de ses fers, qui, ayant amassé quelque argent avec sa forge, court aux bains publics pour s'y laver, prend un habit neuf, et habillé comme un nouvel époux, va épouser la fille de son maître que lui livrent la pauvreté et l'abandon où elle se trouve?

La comparaison est fort juste.

Quels enfans produira cette union? Des enfans abâtardis et mal conformés.

Cela doit être.

De même, quelles pensées, quelles opinions seront le fruit du commerce que des ames sans dignité et incapables de culture auront avec la philosophie? Des sophismes, pour les appeler de leur véritable nom, rien de légitime, rien qui annonce une véritable sagesse.

Précisément.

Le nombre de ceux qui peuvent dignement avoir commerce avec la philosophie, reste donc bien petit, mon cher Adimante; ou quelque noble

esprit perfectionné par l'éducation, et qui, relégué dans l'exil, demeure fidèle à la philosophie, comme il convient à sa nature, et loin des causes qui auraient pu le corrompre; ou bien quelque grande ame qui, née dans un petit État, méprise et dédaigne les charges publiques; ou, à grand'peine encore, quelque esprit heureusement doué qui déserte, avec raison, toute autre profession, pour se livrer à la philosophie. D'autres enfin peuvent être arrêtés par le même frein qui retient auprès d'elle notre ami Théagès *. Tout conspire à l'éloigner de la philosophie : mais ses maladies continuelles l'y tiennent constamment attaché, l'empêchant de se mêler des affaires publiques. Pour ce qui me regarde, il ne convient guère de parler de cette voix divine qui m'avertit intérieurement ** : car on en trouverait à peine un autre exemple dans le passé. Or, parmi ce petit nombre d'hommes, celui qui goûte et qui a goûté la douceur et la félicité que donne la sagesse, lorsqu'en même temps il voit en plein la folie de la multitude et l'extravagance de tous les gouvernemens, lorsqu'il n'aperçoit autour de lui personne avec qui il pût, sans se perdre, marcher au secours de la justice, et que, sem-

* Voyez le *Théagès* et l'*Apologie*.
** Voyez l'*Apologie* et le *Phèdre*.

blable à un homme qui se trouve au milieu de bêtes féroces, incapable de partager les injustices d'autrui et trop faible pour s'y opposer à lui seul, il reconnaît qu'avant d'avoir pu rendre quelque service à l'État ou à ses amis, il lui faudrait périr inutile à lui-même et aux autres, alors ayant bien fait toutes ces réflexions, il se tient en repos, uniquement occupé de ses propres affaires, et comme le voyageur pendant l'orage, abrité derrière quelque petit mur contre les tourbillons de poussière et de pluie, voyant de sa retraite l'injustice envelopper les autres hommes, il se trouve heureux s'il peut couler ici-bas des jours purs et irréprochables, et quitter cette vie avec une ame calme et sereine, et une belle espérance.

Sortir ainsi de la vie ce n'est pas l'avoir mal employée.

Mais c'est aussi n'avoir pas rempli sa plus haute destinée, faute d'avoir vécu sous une forme convenable de gouvernement. Suppose un gouvernement pareil, le philosophe va grandir encore et devenir le sauveur de l'État et des particuliers. Je crois avoir suffisamment montré la cause et l'injustice des reproches qu'on fait à la philosophie : aurais-tu quelque autre chose à dire?

Je n'ai plus rien à dire là-dessus. Mais dis-moi :

de tous les gouvernemens qui existent, quel est celui qui conviendrait au philosophe?

Aucun : je me plains précisément de ne trouver aucune forme de gouvernement qui convienne au philosophe. Aussi le voyons-nous s'altérer, se corrompre. De même qu'une graine, semée dans une terre étrangère, perd sa force et prend la qualité du sol où on l'a transportée, ainsi le caractère philosophique perd dans cette situation la vertu qui lui est propre et change de nature. Si au contraire il rencontre un gouvernement dont la perfection réponde à la sienne, alors on verra qu'il renferme véritablement en lui quelque chose de divin, et que partout ailleurs, dans les hommes et dans leurs occupations, il n'y a rien que d'humain. Tu vas me demander, sans doute, de quelle forme de gouvernement je veux parler?

Tu te trompes : ce n'est pas cela que j'allais te demander, mais si l'État dont nous avons tracé le plan est celui que tu as en vue, ou si c'en est un autre.

Oui, sans doute, c'est celui-là sous beaucoup de rapports. Nous avons déjà dit, à la vérité, qu'il fallait trouver le moyen de conserver dans notre État le même esprit qui t'avait éclairé et dirigé, toi législateur, dans l'établissement des lois.

Nous l'avons dit.

Mais nous n'avons pas développé ce point suffisamment, dans la crainte des objections mêmes que vous avez faites, et dont vous avez montré combien la solution est longue et difficile; sans compter que ce qui reste à établir n'est nullement aisé.

De quoi s'agit-il?

De la manière dont l'État doit se conduire avec la philosophie pour qu'elle n'y périsse pas. Toutes les grandes entreprises sont hasardeuses, et comme on dit, le beau est difficile.

Cependant achève la démonstration en éclaircissant ce point.

Si je n'y parviens pas, ce sera de ma part impuissance et non mauvaise volonté. Je te fais juge de mon zèle. Et pour commencer, vois avec quelle résolution et quelle audace je me permets de dire que dans son commerce avec la philosophie l'État doit se diriger par des principes opposés à ceux qu'on suit aujourd'hui.

Comment donc?

Maintenant, ceux qu'on applique à la philosophie, sont des jeunes gens à peine sortis de l'enfance, qui se partagent entre cette étude et celle de l'économie et du commerce. Au moment d'entrer dans la partie la plus difficile, je veux dire la dialectique, ils quittent la philosophie, lors même qu'elle a développé en eux les plus

heureuses dispositions. Dans la suite, ils croient faire beaucoup d'assister à des entretiens philosophiques, lorsqu'ils en sont priés; ils s'en font moins une occupation qu'un passe-temps. La vieillesse est-elle venue? à l'exception d'un petit nombre, leur ardeur pour cette étude s'éteint bien plus que le soleil d'Héraclite *, puisqu'elle ne se rallume plus.

Comment faut-il faire?

Tout le contraire. Il faut que les enfans et les jeunes gens acquièrent l'instruction et la science de leur âge **, et qu'on prenne un soin particulier de leur corps dans cette saison de la vie où il croît et se fortifie, afin de le préparer au service de la philosophie. A mesure que l'intelligence prend son développement, on renforcera le genre d'exercice qu'on lui donne. Enfin, lorsque les forces affaiblies ne permettront plus d'exercer les fonctions de magistrat et de guerrier, alors il sera permis de se livrer à la philosophie et de ne s'oc-

* Voyez le Scholiaste, et la Dissertation de Schleiermacher sur cette partie de la doctrine d'Héraclite, *Mus. d. Alterth.* T. I, p. 390. Il paraît qu'Héraclite soutenait que chaque soleil est un soleil nouveau, qu'il s'éteint chaque soir et se rallume chaque matin.

** Il s'agit ici évidemment de la musique et de la gymnastique.

cuper sérieusement d'aucune autre chose, afin de pouvoir mener ici-bas une vie heureuse et après la mort couronner la félicité de leur vie par une félicité qui y réponde.

En vérité, mon cher Socrate, il y a de la bonne volonté dans tes paroles : je crois cependant que la plupart de ceux qui t'écoutent en mettront encore plus à te résister, loin de se laisser persuader le moins du monde, à commencer par Thrasymaque.

Oh ! ne nous brouille pas Thrasymaque et moi, amis récens, jamais ennemis. Il n'est pas d'efforts que je ne fasse pour le convaincre, lui et les autres, ou du moins pour leur servir à quelque chose dans une autre vie, lorsque, recommençant une nouvelle carrière, ils rencontreront de semblables entretiens.

A la bonne heure : l'ajournement est bien peu de chose.

Dis plutôt que ce n'est rien en comparaison de toute la durée des temps. Après tout, il n'est pas surprenant que de pareils discours ne trouvent point de croyance dans la plupart des esprits. On n'a point encore vu s'exécuter ce que nous disons : loin de là, on n'a entendu sur ces matières que des phrases d'une symétrie recherchée, au lieu de propos naturels et sans art comme les nôtres. Mais ce qu'on n'a jamais vu, c'est un

homme parfaitement conforme dans ses actions comme dans ses principes au modèle de la vertu, autant que le permet la faiblesse humaine, et à la tête d'un État semblable à lui. Qu'en penses-tu ?

Je ne le crois pas.

On n'a guère assisté non plus, mon cher ami, à de beaux et nobles entretiens consacrés à la recherche assidue de la vérité par tous les moyens possibles et dans la seule vue de la connaître ; où l'on rejette bien loin tout vain ornement et toute subtilité ; où l'on ne parle ni pour la gloire ni par esprit de contradiction, comme on fait au barreau et dans les conversations particulières.

Cela est encore vrai.

Voilà les réflexions qui me préoccupaient et me faisaient craindre de parler : cependant la vérité l'a emporté, et j'ai dit qu'il ne fallait point s'attendre à voir d'État, de gouvernement, ni même d'homme parfait, à moins que des circonstances extraordinaires ne mettent les philosophes, j'entends le petit nombre de ceux qu'on n'accuse pas d'être méchans, mais d'être inutiles, dans la nécessité de prendre bon gré mal gré le gouvernement de l'État, et l'État lui-même dans la nécessité de les écouter ; ou bien à moins que quelque inspiration divine ne donne un vrai amour de la vraie philosophie à ceux qui gou-

vernent aujourd'hui les monarchies et les autres États, ou à leurs héritiers. Prétendre que l'une ou l'autre de ces deux choses, ou toutes les deux soient impossibles, n'est pas raisonnable ; autrement nous serions bien ridicules de nous amuser ici à former de vains souhaits. N'est-ce pas?

Tout-à-fait.

Si donc il est jamais arrivé, dans toute l'étendue des siècles écoulés, que des philosophes éminens se soient trouvés dans la nécessité de se mettre à la tête du gouvernement ; ou si la chose arrive à présent dans quelque contrée barbare, placée à une distance qui la dérobe à nos regards, ou si elle doit arriver un jour, nous sommes prêts à soutenir qu'il y a eu, qu'il y a ou qu'il y aura un État semblable au nôtre, lorsque la même muse y possédera la suprême autorité. Un tel État n'est pas impossible en effet ; et nous ne supposons pas des choses impossibles ; mais qu'elles soient difficiles, nous en convenons nous-mêmes.

Je pense comme toi.

Mais la multitude ne pense pas de même, me diras-tu.

Peut-être.

O mon ami, n'accuse pas trop la multitude. Elle changera bientôt d'opinion si, au lieu de lui faire querelle, tu te contentes de la ramener

doucement et de défendre la philosophie contre d'injustes préjugés, en lui montrant ce que sont les philosophes dont tu veux parler, et en définissant, comme nous venons de faire, leur caractère et celui de leur profession, de peur qu'elle ne s'imagine que tu lui parles des philosophes tels qu'elle se les représente. Quand elle sera placée dans ce point de vue, ne penses-tu pas qu'elle prendra une autre opinion et répondra tout autrement? Ou crois-tu qu'il soit naturel de se fâcher contre qui ne se fâche pas, et de vouloir du mal à qui ne nous en veut pas, lorsqu'on est soi-même sans envie et sans malice? Je préviens ton objection et je te déclare qu'un caractère aussi intraitable peut bien être celui de quelques per-personnes, mais non pas du grand nombre.

J'en conviens.

Conviens aussi que ce qui indispose le public contre la philosophie, ce sont ces étrangers qui, ayant fait mal à propos invasion dans la philosophie, se complaisent dans la haine et les insultes, et se déchaînent sans cesse contre les gens, conduite très peu séante à la philosophie.

Tu as bien raison.

En effet, mon cher Adimante, celui dont la pensée est réellement occupée de la contemplation de l'être, n'a pas le loisir d'abaisser ses regards sur la conduite des hommes, de leur faire

la guerre et de se remplir contre eux de haine et d'aigreur; mais, la vue sans cesse fixée sur des objets qui gardent entre eux le même arrangement et les mêmes rapports, et qui, sans jamais se nuire les uns aux autres, sont tous sous la loi de l'ordre et de la raison, il s'applique à imiter et à exprimer en lui-même, autant qu'il lui est possible, leur belle harmonie. Car comment s'approcher sans cesse d'un objet avec amour et admiration, sans s'efforcer de lui ressembler?

Cela ne peut être.

Ainsi le philosophe, par le commerce qu'il a avec ce qui est divin et sous la loi de l'ordre, devient lui-même soumis à l'ordre et divin, autant que le comporte l'humanité: car il y a toujours beaucoup à reprendre dans l'homme.

Assurément.

Et maintenant, si quelque motif puissant l'obligeait à entreprendre de faire passer l'ordre qu'il contemple là-haut, dans les mœurs publiques et privées de ses semblables, au lieu de se borner à former son caractère personnel, crois-tu que ce fût un mauvais maître pour la tempérance, la justice et les autres vertus civiles?

Non certes.

Mais si le peuple parvient à sentir une fois la vérité de ce que nous disons sur les philosophes,

persistera-t-il à leur en vouloir, et refusera-t-il de croire avec nous qu'un État ne sera heureux qu'autant que le dessin en aura été tracé par ces artistes qui travaillent sur un modèle divin?

Sans doute, s'il parvient à sentir cela, il ne se fâchera pas. Mais ce dessin dont tu parles, de quelle manière le traceront les philosophes?

Ils regarderont l'État et l'ame de chaque citoyen comme une toile qu'il faut commencer par rendre nette; ce qui n'est point aisé. Car tu penses bien qu'ils auront d'abord cela de fort différent de la pratique ordinaire, qu'ils ne voudront s'occuper d'un État ou d'un individu pour lui tracer des lois, que lorsqu'ils l'auront reçu pur et net, ou qu'ils l'auront eux-mêmes rendu tel.

Et ils auront raison.

Cela fait, ne faudra-t-il pas tracer la forme du gouvernement?

Eh bien?

Quand ils en viendront à l'œuvre, ils auront, je pense, à jeter souvent les yeux sur deux choses alternativement, l'essence de la justice, de la beauté, de la tempérance et des autres vertus, et ce que l'humanité comporte de cet idéal, et ils formeront ainsi par le mélange et la combinaison, et à l'aide d'institutions convenables, l'homme vé-

ritable, sur ce modèle qu'Homère *, lorsqu'il le rencontre dans des personnages humains, appelle divin et semblable aux dieux.

A merveille.

Il leur faudra, je pense, souvent effacer, et revenir sur certains traits jusqu'à ce qu'ils aient rapproché le plus qu'il est possible l'âme humaine de ce degré de perfection qui la rend agréable aux dieux.

Un pareil dessin ne peut manquer d'être fort beau.

Eh bien, ai-je enfin persuadé à ceux que tu représentais tantôt ** comme prêts à fondre sur nous de toute leur force, que l'homme capable de dessiner ainsi le plan d'un État, est ce même philosophe que je me permettais de leur recommander, et auquel ils trouvaient mauvais que nous donnassions les États à gouverner? Peuvent-ils à présent entendre dire la même chose avec plus de sang-froid?

Certainement, s'ils sont raisonnables.

Que pourraient-ils encore nous objecter? Que les philosophes ne sont pas épris de l'être et de la vérité?

* *Iliade* I, 131 et passim.

** Inadvertance de Platon. *Tu représentais* s'adresse à Adimante, tandis que dans le cinquième livre, p. 305, c'est Glaucon qui a dit cela.

Cela serait absurde.

Que le naturel du philosophe, tel que nous l'avons décrit, n'approche pas de ce qu'il y a de meilleur au monde?

Impossible.

Ou qu'un semblable naturel, cultivé par une éducation convenable, n'est pas plus propre que tout autre à devenir au plus haut degré vertueux et sage? Accorderont-ils plutôt cet avantage à ceux que nous avons exclus du nombre des philosophes?

Non.

Et quand ils nous entendront dire qu'il n'est point de remède aux maux publics et particuliers, et que la forme de gouvernement dont nous faisons la fiction, ne se réalisera jamais, si la philosophie ne possède toute autorité dans l'État, s'effaroucheront-ils encore de nos paroles?

Un peu moins, j'espère.

Allons, veux-tu que nous n'en restions pas sur cet un peu moins et que nous les déclarions tout-à-fait radoucis et persuadés, quand la honte seule les obligeroit d'en convenir.

Je le veux bien.

Tenons-les donc pour persuadés à cet égard. A présent, pourroit-on contester que des enfans de rois ou de chefs de gouvernement puissent naître avec des dispositions pour la philosophie?

Non, personne.

Et voudrait-on dire que, lors même qu'ils naîtraient avec de pareilles dispositions, c'est une nécessité qu'ils se pervertissent? Nous aussi, nous convenons qu'il leur est difficile de se préserver; mais que, dans toute la suite des temps, pas un seul ne se sauve, c'est ce que personne n'oserait dire.

Assurément, non.

Or, il suffit qu'il s'en sauve un seul, et que celui-là trouve ses concitoyens disposés à lui obéir, pour exécuter tout ce qui passe aujourd'hui pour impossible.

Un seul suffit.

Et s'il arrive que le chef d'un État établisse les lois et les institutions dont nous avons parlé, il n'est pas impossible que les citoyens consentent à s'y soumettre.

Non sans doute.

Mais est-ce une chose étrange et qui répugne, que le projet que nous avons conçu vienne un jour à la pensée de quelque autre?

Je ne le crois pas.

Nous avons, ce me semble, assez bien démontré que, s'il est possible à exécuter, rien n'est plus avantageux.

Oui.

Concluons donc que si notre plan de législa-

tion vient à s'exécuter, il est excellent; et que si l'exécution en est difficile, du moins n'est-elle pas impossible.

Cette conclusion est juste.

Puisque nous voilà, non sans peine, arrivés à ce résultat, voyons ce qui suit, c'est-à-dire de quelle manière, à l'aide de quelles sciences et de quels exercices, se formeront les hommes capables de maintenir la constitution de l'État, et à quel âge ils devront s'y appliquer.

Voyons.

Mon adresse ne m'a servi de rien, quand j'ai voulu précédemment passer sous silence l'affaire épineuse du mariage, de la procréation des enfans et du choix des magistrats, sachant combien ici la vérité était délicate à exposer et d'une exécution difficile; car maintenant je ne suis pas moins dans la nécessité d'en parler. Il est vrai que j'ai traité ce qui regarde les femmes et les enfans, mais pour les magistrats, nous avons à y revenir comme au début de la question. Nous avons dit, s'il t'en souvient *, que dans l'épreuve du plaisir et de la douleur, ils devaient montrer leur amour pour la patrie, et ne jamais s'écarter de ce principe ni dans les travaux ni dans les dangers ni dans aucun changement de

* Livre III.

position; qu'il fallait rejeter celui qui aurait succombé à cette épreuve, choisir pour magistrat celui qui en serait sorti aussi pur que l'or qui a passé par le feu, et le combler de distinctions et d'honneurs pendant sa vie et après sa mort. Voilà ce que j'ai dit, tout en biaisant et en enveloppant mes termes, dans la crainte de provoquer la discussion en présence de laquelle nous nous trouvons maintenant.

C'est vrai : je m'en souviens.

Je n'osais guère alors, mon cher ami, articuler ce qui est dit à présent. Mais le parti en est pris, et je déclare que les meilleurs gardiens de l'État doivent être autant de philosophes.

Soit.

Remarque, je te prie, combien probablement le nombre en sera petit; car il arrive rarement que les qualités qui doivent, selon nous, entrer dans le caractère du philosophe, se trouvent rassemblées dans le même homme; ordinairement, ce caractère est comme dispersé entre plusieurs individus.

Comment l'entends-tu?

Tu n'ignores pas que les hommes doués d'une conception prompte, d'une mémoire heureuse, d'une imagination vive, d'un esprit pénétrant, et des autres qualités analogues, ne sont pas ordinairement capables de joindre à la chaleur des

sentimens et à l'élévation des idées, l'ordre, le calme et la constance, mais qu'ils se laissent aller où la vivacité les emporte, et ne présentent rien de stable.

J'en conviens.

Au contraire, ces natures fermes et solides, sur lesquelles on peut compter, et qui à la guerre en présence du danger s'émeuvent à peine, trouvent dans ces qualités mêmes peu de dispositions pour les sciences : leur intelligence n'a nulle vivacité et semble comme engourdie : ils bâillent et s'endorment dès qu'ils veulent s'appliquer à quelque étude sérieuse.

J'en conviens encore.

Nous avons dit cependant que nos magistrats devaient avoir les qualités et des uns et des autres; que sans cela il ne fallait ni prendre tant de soins pour leur éducation, ni les élever aux honneurs et aux premières dignités.

Et nous avons eu raison.

Tu conçois donc combien de pareils cas seront rares.

Oui.

Disons maintenant ce que nous avons omis tantôt, qu'outre l'épreuve des travaux, des dangers et des plaisirs par laquelle on les fera passer, il faut les exercer dans un grand nombre de sciences, afin de voir si leur esprit est capable

de soutenir les plus profondes études, ou s'ils se lassent et s'arrêtent comme ceux dont le courage s'abat dans d'autres exercices.

Oui, il faut les soumettre à cette nouvelle épreuve : mais quelles sont ces profondes études dont tu parles ?

Tu te souviens sans doute qu'après avoir distingué trois parties dans l'âme, nous nous sommes servis * de cette distinction pour expliquer la nature de la justice, de la tempérance, du courage et de la prudence.

Si je ne m'en souvenais pas, je ne mériterais pas d'entendre ce qui te reste à dire.

Te rappelles-tu aussi ce que nous avons dit auparavant ?

Quoi ?

Que, pour parvenir à une connaissance approfondie de ces vertus, il y avait une autre route bien plus longue, et qu'en la prenant on arriverait à cette connaissance ; mais qu'il y avait aussi moyen de rattacher la démonstration à ce qui avait été dit précédemment. Vous me dites que cela suffisait, et je fis une démonstration bien imparfaite, selon moi, sous le rapport de l'exactitude. Mais peut-être vous en êtes-vous contentés ; c'est à vous de le dire.

* Livre IV.

Mais assez, quant à moi, et il m'a semblé qu'il en était de même des autres.

Mon cher ami, dans des sujets de cette importance, dès qu'il manque quelque chose, ce n'est point assez : rien d'imparfait n'est la juste mesure de quoi que ce soit; cependant il est des personnes qui s'imaginent qu'il y en a bientôt assez, et qu'il n'est pas besoin de pousser plus loin les recherches.

C'est un défaut que la paresse rend commun à bien des gens.

Mais aussi, s'il est quelqu'un qui doive être exempt de ce défaut, c'est le gardien de l'État et des lois.

Oui, certes.

Il faut donc, mon cher ami, qu'il prenne l'autre route plus longue et qu'il s'applique autant à exercer son esprit que son corps, ou jamais il ne parviendra au terme de cette science sublime qui lui convient particulièrement.

Quoi donc? Ce dont nous parlons n'est pas ce qu'il y a de plus important, et il y a quelque connaissance au-dessus de celle de la justice et des autres vertus que nous avons parcourues?

Sans doute : j'ajoute que même à l'égard de ces vertus, une légère esquisse, comme celle que nous avons tracée, ne lui suffit pas, et qu'il en

doit vouloir le tableau le plus achevé. Ne serait-il pas ridicule qu'il mît tout en œuvre pour avoir la notion la plus nette et la plus exacte de choses de peu de conséquence, et qu'il ne comprît pas que les plus grands objets veulent aussi la plus grande application?

Cette réflexion est très sensée; mais crois-tu qu'on te laissera passer outre, sans te demander quelle est cette science supérieure à toutes les autres, et quel est son objet?

Non, sans contredit : eh bien, interroge-moi. Au surplus tu m'as entendu plus d'une fois parler de cette science; et maintenant, ou tu manques de mémoire, ou tu veux me mettre en défaut et m'embarrasser par de nouvelles objections, et c'est là ce que je suppose. Tu m'as souvent entendu dire que l'idée du bien est l'objet de la plus sublime des connaissances; que la justice et les autres vertus qui réalisent cette idée empruntent d'elle leur utilité et tous leurs avantages. C'est là, tu le sais bien, je crois, tout ce que j'ai à te dire maintenant, en ajoutant que nous ne connaissons pas suffisamment cette idée, et que, si nous ne la connaissons pas, il ne nous servira de rien de savoir tout le reste; de même que sans la possession du bien, celle de toute autre chose nous est inutile. Crois-tu, en effet, qu'il soit avantageux de posséder quelque chose

que ce soit, si elle n'est bonne, ou de connaître tout, à l'exception du bien, et de ne connaître ni le beau ni le bon?

Certainement, non; je ne le crois pas.

Tu n'ignores pas non plus que la plupart font consister le bien dans le plaisir, et d'autres, plus raffinés, dans l'intelligence *?

Je le sais.

Tu sais aussi, mon cher ami, que ceux qui partagent ce dernier sentiment, ne peuvent expliquer ce que c'est que l'intelligence, et qu'à la fin ils sont réduits à dire qu'elle se rapporte au bien.

Oui; et cela est fort plaisant.

Et comment ne serait-il pas plaisant de leur part de nous reprocher notre ignorance à l'égard du bien, et de nous en parler ensuite comme si nous le connaissions? Ils disent que c'est l'intelligence du bien, comme si nous devions les entendre, dès qu'ils auront prononcé le mot de bien.

Cela est vrai.

Mais ceux qui définissent l'idée du bien par celle du plaisir sont-ils dans une moindre erreur que les autres? Ne sont-ils pas contraints d'avouer qu'il y a des plaisirs mauvais?

Oui.

* *Philèbe*, t. II.

Et par conséquent d'avouer que les mêmes choses sont bonnes et mauvaises?

Oui.

Il est donc évident qu'il s'élève ici des difficultés graves et nombreuses.

J'en conviens.

N'est-il pas évident aussi qu'à l'égard du juste et de l'honnête, bien des gens se contenteront de faire et de posséder, et de paraître faire et posséder, des choses qui, sans être justes ni honnêtes, en ont l'apparence; mais que lorsqu'il s'agit du bien, les apparences ne satisfont personne, et qu'on s'attache à trouver quelque chose de réel sans se soucier de l'apparence?

Cela est certain.

Or, ce bien que toute âme poursuit, en vue duquel elle fait tout, ce bien dont elle soupçonne l'existence, mais avec beaucoup d'incertitudes, et dans l'impuissance de comprendre nettement ce qu'il est et d'y croire de cette foi inébranlable qu'elle a en d'autres choses, d'où il résulte que toutes ces autres choses qui pourraient lui servir sont comme perdues pour elle; ce bien si grand et si précieux doit-il rester couvert des mêmes ténèbres pour la meilleure partie de l'État, celle à qui nous devons tout confier?

Point du tout.

Je pense en effet que le juste et l'honnête ne

trouveront pas un digne gardien dans celui qui ignorera leur rapport avec le bien; et j'oserais prédire que nul n'aura de l'honnête et du juste une connaissance exacte sans la connaissance antérieure du bien.

Ta prédiction serait fondée.

Notre État sera donc parfaitement ordonné, s'il a pour chef un homme qui possède cette double connaissance.

Nécessairement. Mais toi, Socrate, en quoi fais-tu consister le bien, dans la science ou dans le plaisir, ou dans quelque autre chose?

Tu es charmant en vérité : je te voyais venir et me doutais depuis long-temps que tu ne voudrais pas t'en tenir à ce qu'ont dit les autres là-dessus.

C'est qu'aussi il ne me paraît pas raisonnable, mon cher Socrate, qu'un homme qui agite cette question depuis si long-temps, dise quelle est l'opinion des autres et ne dise pas la sienne.

Te paraît-il plus raisonnable qu'un homme parle de ce qu'il ne sait pas, comme s'il le savait?

Non; mais il peut proposer comme une conjecture ce qu'il croit probable.

Hé quoi! ne vois-tu pas quelle triste figure fait une opinion qui ne repose pas sur la science? La meilleure de cette sorte n'est-elle pas sans lumière? Ceux qui, dans leurs opinions, rencon-

trent le vrai sans le comprendre, ne ressemblent-ils pas à des aveugles qui marchent dans le droit chemin?

Oui.

Veux-tu donc arrêter tes yeux sur quelque chose d'informe, d'aveugle, de boiteux, tandis que tu peux voir de belles, de brillantes images?

Au nom des dieux, Socrate, me dit alors Glaucon, ne t'arrête pas comme si tu étais déjà arrivé au terme: nous serons satisfaits si tu nous expliques la nature du bien comme tu as expliqué celle de la justice, de la tempérance et des autres vertus.

Et moi aussi, lui dis-je, mon cher, j'en serais satisfait; mais je crains bien que cela ne passe mes forces, et qu'avec toute ma bonne volonté, ma maladresse ne m'attire vos railleries. Non, croyez-moi, mes amis, laissons là quant à présent la recherche du bien tel qu'il est en lui-même. Vous exposer mon opinion dépasserait les limites de la discussion où nous sommes engagés; mais je veux vous entretenir de ce qui me paraît la production du bien, sa représentation exacte: sinon, passons à d'autres choses, si cela vous est agréable.

Non, parle-nous du fils; une autre fois tu t'acquitteras en nous parlant du père.

Je voudrais bien pouvoir m'en acquitter à

votre entière satisfaction, au lieu de ne vous offrir que l'intérêt de ma dette, comme je vais le faire : recevez toutefois ce simple intérêt, cette production du bien *; mais prenez garde que je ne vous trompe involontairement, et ne vous paie en fausse monnaie.

Nous y prendrons garde le plus que nous pourrons : explique-toi seulement.

Reconnaissons d'abord la vérité de ce qui a été dit précédemment et en plusieurs autres rencontres : je vais vous le rappeler.

Quoi ?

Il y a plusieurs choses que nous appelons belles, et plusieurs choses, bonnes : c'est ainsi que nous désignons chacune d'elles.

Oui.

Et le principe de chacune, nous l'appelons le beau, le bien; et nous faisons de même de toutes les choses que nous avons considérées tout à l'heure dans leur variété, en les considérant sous un autre point de vue, dans l'unité de l'idée générale à laquelle chacune d'elles se rapporte.

Soit.

Et nous disons des choses particulières qu'elles

* Il y a dans le texte une équivoque intraduisible sur le mot τόκος, qui signifie également un enfant, une production, et l'intérêt, le fruit d'une dette.

sont l'objet des sens et non de l'esprit, et des idées qu'elles sont l'objet de l'esprit et non des sens.

Cela est incontestable.

Par quel sens apercevons-nous les choses visibles?

Par la vue.

Nous saisissons les sons par l'ouïe, et par les autres sens toutes les autres choses sensibles. N'est-ce pas?

Sans doute.

As-tu remarqué quelle dépense particulière l'ouvrier de nos sens a faite pour la vue?

Pas précisément.

Eh bien, remarque ceci. L'ouïe et la voix ont-elles besoin d'une troisième chose, l'une pour entendre, l'autre pour être entendue; de sorte que, si cette chose vient à manquer, l'ouïe n'entendra point, la voix ne sera point entendue?

Nullement.

Je crois que la plupart des autres sens, pour ne pas dire tous, n'ont besoin de rien de semblable. Vois-tu quelque exception?

Non.

Mais à l'égard de la vue, outre l'objet visible, ne conçois-tu pas qu'une troisième chose est nécessaire?

Que veux-tu dire?

Suppose des yeux doués de la faculté de voir,

appliqués à leur usage et en présence des objets colorés ; s'il n'intervient une troisième chose destinée à concourir au phénomène de la vision, les yeux ne verront rien, et les couleurs ne seront pas visibles.

Quelle est cette chose?

C'est ce que tu appelles la lumière.

Fort bien.

Ainsi le sens de la vue est uni aux objets visibles par un lien incomparablement plus précieux que ceux qui unissent les autres sens à leurs objets; à moins qu'on ne dise que la lumière est quelque chose de méprisable.

Il s'en faut de beaucoup qu'elle le soit.

De tous les dieux qui sont au ciel, quel est celui dont la lumière fait que nos yeux voient mieux et que les objets sont visibles?

Celui que tu connais ainsi que tout le monde; car évidemment tu veux que je nomme le soleil.

Vois si le rapport de la vue à ce dieu n'est pas tel que je vais dire.

Comment?

La vue, non plus que la partie où elle se forme et qu'on appelle l'œil, n'est pas le soleil.

Non.

Mais du moins de tous les organes de nos sens, l'œil est, je crois, celui qui tient le plus du soleil.

A la bonne heure.

La faculté qu'il a de voir, ne la possède-t-il pas comme une émanation dont le soleil est la source?

Oui.

Et le soleil, qui n'est pas la vue, mais qui en est le principe, est aperçu par elle?

Cela est vrai.

Eh bien maintenant, apprends-le, c'est le soleil que je veux dire, quand je parle de la production du bien. Le fils a une parfaite analogie avec le père. Ce que le bien est dans la sphère intelligible, par rapport à l'intelligence et à ses objets, le soleil l'est dans la sphère visible, par rapport à la vue et à ses objets.

Comment? explique-moi ta pensée.

Tu sais que, lorsque les yeux se tournent vers des objets qui ne sont pas éclairés par le soleil, mais par les astres de la nuit, ils ont peine à les discerner, qu'ils semblent jusqu'à un certain point atteints de cécité, comme s'ils perdaient la netteté de leur vue.

La chose est ainsi.

Mais que, quand ils regardent des objets éclairés par le soleil, ils les voient distinctement et montrent la faculté de voir dont ils sont doués.

Sans doute.

Comprends que la même chose se passe à

l'égard de l'ame. Quand elle fixe ses regards sur ce qui est éclairé par la vérité et par l'être, elle comprend et connaît; elle montre qu'elle est douée d'intelligence. Mais lorsqu'elle tourne son regard sur ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît et périt, sa vue se trouble et s'obscurcit, elle n'a plus que des opinions, et passe sans cesse de l'une à l'autre : on dirait qu'elle est sans intelligence.

Oui.

Tiens donc pour certain que ce qui répand sur les objets de la connaissance la lumière de la vérité, ce qui donne à l'ame qui connaît la faculté de connaître, c'est l'idée du bien. Considère cette idée comme le principe de la science et de la vérité en tant qu'elles tombent sous la connaissance; et quelque belles que soient la science et la vérité, tu ne te tromperas pas en pensant que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté. En effet, comme dans le monde visible, on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, mais qu'il serait déraisonnable de prétendre qu'elles sont le soleil : de même, dans l'autre sphère, on peut regarder la science et la vérité comme ayant de l'analogie avec le bien; mais on aurait tort de prendre l'une ou l'autre pour le bien lui-même qui est d'un prix tout autrement relevé.

Digitized by Google

Sa beauté doit être au-dessus de toute expression, puisqu'il produit la science et la vérité, et qu'il est encore plus beau qu'elles. Aussi n'as-tu garde de dire que le bien soit le plaisir.

A Dieu ne plaise! Mais considère son image avec plus d'attention et de cette manière.

Comment?

Tu penses sans doute comme moi, que le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais qu'il leur donne encore la vie, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même la vie.

Oui.

De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles, mais encore leur être et leur essence, quoique le bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence en dignité et en puissance *.

Grand Apollon, s'écria Glaucon en plaisantant, voilà du merveilleux!

C'est ta faute aussi: pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet?

N'en demeure pas là, je te prie, mais achève la comparaison du bien avec le soleil, si tu n'as pas tout dit.

* Voyez le *Parménide*.

Vraiment non, je n'ai pas tout dit.

N'omets pas le moindre trait.

Il m'en échappera beaucoup, je crois; mais, autant que je le pourrai en cette circonstance, je ne passerai rien volontairement.

Fais comme tu dis.

Conçois donc qu'ils sont deux, le bien et le soleil : l'un est roi du monde intelligible; l'autre, du monde visible; je ne dis pas du ciel, de peur que tu ne croies qu'à l'occasion de ce mot, je veux faire une équivoque *. Voilà par conséquent deux espèces d'êtres, les uns visibles, les autres intelligibles.

Fort bien.

Soit, par exemple, une ligne coupée en deux parties inégales : coupe encore en deux chacune de ces deux parties, qui représentent l'une le monde visible, l'autre le monde intelligible; et ces deux sections nouvelles représentant la partie claire et la partie obscure de chacun de ces mondes, tu auras pour l'une des sections du monde visible, les images. J'entends par images, premièrement les ombres; ensuite les fantômes re-

* En grec, *ciel* (οὐρανός) est à peu près la même chose que *le visible* (ὁρατόν). Employer l'un pour l'autre eut pu paraître abuser d'une ressemblance verbale. Cette précaution de Platon est intraduisible en français, où les mots *ciel* et *visible* ne peuvent être confondus.

présentés dans les eaux et sur la surface des corps opaques, polis et brillans, et toutes les autres représentations du même genre. Tu vois ce que je veux dire.

Oui.

L'autre section te donnera les objets que ces images représentent ; je veux dire les animaux, les plantes et tous les ouvrages de l'art comme de la nature.

Je conçois cela.

Veux-tu qu'à cette division du monde visible soit substituée celle du vrai et du faux de cette manière : l'opinion est à la connoissance ce que l'image est à l'objet.

J'y consens.

Voyons à présent comment il faut diviser le monde intelligible.

Comment ?

En deux parts, dont l'âme n'obtient la première qu'en se servant des données du monde visible que nous venons de diviser, comme d'autant d'images, en partant de certaines hypothèses, non pour remonter au principe, mais pour descendre à la conclusion ; tandis que pour obtenir la seconde, elle va de l'hypothèse jusqu'au principe qui n'a besoin d'aucune hypothèse, sans faire aucun usage des images comme dans le premier cas, et en procédant

uniquement des idées considérées en elles-mêmes.

Je ne comprends pas bien ce que tu dis.

Patience, tu le comprendras mieux après ce que je vais dire. Tu n'ignores pas, je pense, que les géomètres et les arithméticiens supposent deux sortes de nombres, l'un pair, l'autre impair, les figures, trois espèces d'angles et ainsi du reste, selon la démonstration qu'ils cherchent: que ces hypothèses une fois établies, ils les regardent comme autant de vérités que tout le monde peut reconnaître, et n'en rendent compte ni à eux-mêmes ni aux autres; qu'enfin partant de ces hypothèses, ils descendent, par une chaîne non interrompue, de proposition en proposition jusqu'à la conclusion qu'ils avaient dessein de démontrer.

Pour cela, je le sais parfaitement.

Par conséquent, tu sais aussi qu'ils se servent de figures visibles et qu'ils raisonnent sur ces figures, quoique ce ne soit point à elles qu'ils pensent, mais à d'autres figures représentées par celles-là. Par exemple, leurs raisonnemens ne portent pas sur le quarré ni sur la diagonale tels qu'ils les tracent, mais sur le quarré tel qu'il est en lui-même avec sa diagonale. J'en dis autant de toutes sortes de formes qu'ils représentent, soit en relief, soit par le dessin, et qui ont aussi leurs

images, soit dans l'ombre, soit dans le reflet des eaux. Les géomètres les emploient comme autant d'images, et sans considérer autre chose que ces autres figures dont j'ai parlé, qu'on ne peut saisir que par la pensée.

Tu dis vrai.

Ces figures, j'ai dû les ranger parmi les choses intelligibles, et je disais que, pour les obtenir, l'ame est contrainte de se servir d'hypothèses, non pour aller jusqu'au premier principe, car elle ne peut remonter au-delà de ses hypothèses; mais elle emploie les images qui lui sont fournies par les objets terrestres et sensibles, en choisissant toutefois parmi ces images celles qui, relativement à d'autres, sont regardées et estimées comme ayant plus de netteté.

Je conçois que tu parles de ce qui se fait dans la géométrie et les autres sciences de cette nature.

Conçois à présent ce que j'entends par la seconde division des choses intelligibles. Ce sont celles que l'ame saisit immédiatement par la dialectique, en faisant des hypothèses, qu'elle regarde comme telles et non comme des principes, et qui lui servent de degrés et de points d'appui pour s'élever jusqu'à un premier principe qui n'admet plus d'hypothèse. Elle saisit ce principe, et s'attachant à toutes les conséquences qui en

dépendent, elle descend de là jusqu'à la dernière conclusion, repoussant toute donnée sensible pour s'appuyer uniquement sur des idées pures, par lesquelles sa démonstration commence, procède et se termine.

Je comprends un peu, mais pas encore suffisamment. Il me semble que tu nous exposes là un point qui abonde en difficultés; tu veux, ce semble, prouver que la connaissance qu'on acquiert par la dialectique de l'être et du monde intelligible, est plus claire que celle qu'on acquiert par le moyen des arts qui ont pour principe des hypothèses, qui sont bien obligés de se servir du raisonnement et non des sens, mais qui, fondés sur des hypothèses, ne remontant pas au principe, ne te paraissent pas appartenir à l'intelligence, bien qu'ils devinssent intelligibles, avec un principe; et tu appelles, ce me semble, connaissance raisonnée celle qu'on acquiert au moyen de la géométrie et des autres arts semblables, et non pas intelligence, cette connaissance étant comme intermédiaire entre l'opinion et la pure intelligence *.

Tu as fort bien compris ma pensée. Reprends maintenant les quatre divisions dont nous avons parlé, et applique-leur ces quatre opérations de

* Voyez le *Théætète* et le *Philèbe*.

l'ame, savoir, au plus haut degré l'intelligence pure; au second, la connaissance raisonnée; au troisième, la foi; au quatrième, la conjecture : et classe-les de manière à leur attribuer plus ou moins d'évidence, selon que leurs objets participent plus ou moins à la vérité.

J'entends, je suis d'accord avec toi et j'adopte l'ordre que tu me proposes.

Digitized by Google

LIVRE SEPTIÈME.

Maintenant, repris-je, pour avoir une idée de la conduite de l'homme par rapport à la science et à l'ignorance, figure-toi la situation que je vais te décrire. Imagine un antre souterrain, très ouvert dans toute sa profondeur du côté de la lumière du jour; et dans cet antre des hommes retenus, depuis leur enfance, par des chaînes qui leur assujettissent tellement les jambes et le cou, qu'ils ne peuvent ni changer de place ni tourner la tête, et ne voient que ce qu'ils ont en face. La lumière leur vient d'un feu allumé à une certaine distance en haut derrière eux. Entre ce feu et les captifs s'élève un chemin, le long duquel imagine un petit mur semblable à ces cloisons que les charlatans mettent entre eux et les spectateurs, et au-dessus desquelles apparaissent les merveilles qu'ils montrent.

Je vois cela.

Figure-toi encore qu'il passe le long de ce mur, des hommes portant des objets de toute sorte

qui paraissent ainsi au-dessus du mur, des figures d'hommes et d'animaux en bois ou en pierre, et de mille formes différentes; et naturellement parmi ceux qui passent, les uns se parlent entre eux, d'autres ne disent rien.

Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers.

Voilà pourtant ce que nous sommes. Et d'abord, crois-tu que dans cette situation ils verront autre chose d'eux-mêmes et de ceux qui sont à leurs côtés, que les ombres qui vont se retracer, à la lueur du feu, sur le côté de la caverne exposé à leurs regards?

Non, puisqu'ils sont forcés de rester toute leur vie la tête immobile.

Et les objets qui passent derrière eux, de même aussi n'en verront-ils pas seulement l'ombre?

Sans contrédit.

Or, s'ils pouvaient converser ensemble, ne crois-tu pas qu'ils s'aviseraient de désigner comme les choses mêmes les ombres qu'ils voient passer?

Nécessairement.

Et, si la prison avait un écho, toutes les fois qu'un des passans viendrait à parler, ne s'imagineraient-ils pas entendre parler l'ombre même qui passe sous leurs yeux?

Oui.

Enfin, ces captifs n'attribueront absolument de réalité qu'aux ombres.

Cela est inévitable.

Supposons maintenant qu'on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur erreur: vois ce qui résulterait naturellement de la situation nouvelle où nous allons les placer. Qu'on détache un de ces captifs; qu'on le force sur-le-champ de se lever, de tourner la tête, de marcher et de regarder du côté de la lumière: il ne pourra faire tout cela sans souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres. Je te demande ce qu'il pourra dire, si quelqu'un vient lui déclarer que jusqu'alors il n'a vu que des fantômes; qu'à présent plus près de la réalité, et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste; si enfin, lui montrant chaque objet à mesure qu'il passe, on l'oblige, à force de questions, à dire ce que c'est; ne penses-tu pas qu'il sera fort embarrassé, et que ce qu'il voyait auparavant lui paraîtra plus vrai que ce qu'on lui montre?

Sans doute.

Et si on le contraint de regarder le feu, sa vue n'en sera-t-elle pas blessée? N'en détournera-t-il pas les regards pour les porter sur ces ombres qu'il considère sans effort? Ne jugera-t-il pas que

ces ombres sont réellement plus visibles que les objets qu'on lui montre?

Assurément.

Si maintenant on l'arrache de sa caverne malgré lui, et qu'on le traîne, par le sentier rude et escarpé, jusqu'à la clarté du soleil, cette violence n'excitera-t-elle pas ses plaintes et sa colère? Et lorsqu'il sera parvenu au grand jour, accablé de sa splendeur, pourra-t-il distinguer aucun des objets que nous appelons des êtres réels?

Il ne le pourra pas d'abord.

Ce n'est que peu à peu que ses yeux pourront s'accoutumer à cette région supérieure. Ce qu'il discernera plus facilement, ce sera d'abord les ombres, puis les images des hommes et des autres objets qui se peignent sur la surface des eaux, ensuite les objets eux-mêmes. De là il portera ses regards vers le ciel, dont il soutiendra plus facilement la vue, quand il contemplera pendant la nuit la lune et les étoiles, qu'il ne pourrait le faire, pendant que le soleil éclaire l'horizon.

Je le crois.

A la fin il pourra, je pense, non-seulement voir le soleil dans les eaux et partout où son image se réfléchit, mais le contempler en lui-même à sa véritable place.

Certainement.

Après cela, se mettant à raisonner, il en viendra à conclure que c'est le soleil qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui est en quelque sorte le principe de tout ce que nos gens voyaient là-bas dans la caverne.

Il est évident que c'est par tous ces degrés qu'il arrivera à cette conclusion.

Se rappelant alors sa première demeure et ce qu'on y appelait sagesse et ses compagnons de captivité, ne se trouvera-t-il pas heureux de son changement et ne plaindra-t-il pas les autres?

Tout-à-fait.

Et s'il y avait là-bas des honneurs, des éloges, des récompenses publiques établies entre eux pour celui qui observe le mieux les ombres à leur passage, qui se rappelle le mieux en quel ordre elles ont coutume de précéder, de suivre ou de paraître ensemble, et qui par là est le plus habile à deviner leur apparition; penses-tu que l'homme dont nous parlons fût encore bien jaloux de ces distinctions, et qu'il portât envie à ceux qui sont les plus honorés et les plus puissans dans ce souterrain? Ou bien ne sera-t-il pas comme le héros d'Homère, et ne préfèrera-t-il pas mille fois n'être qu'*un valet de charrue, au service d'un*

pauvre laboureur *, et souffrir tout au monde plutôt que de revenir à sa première illusion et de vivre comme il vivait?

Je ne doute pas qu'il ne soit disposé à tout souffrir plutôt que de vivre de la sorte.

Imagine encore que cet homme redescende dans la caverne et qu'il aille s'asseoir à son ancienne place; dans ce passage subit du grand jour à l'obscurité, ses yeux ne seront-ils pas comme aveuglés?

Oui vraiment.

Et si tandis que sa vue est encore confuse, et avant que ses yeux se soient remis et accoutumés à l'obscurité, ce qui demande un temps assez long, il lui faut donner son avis sur ces ombres et entrer en dispute à ce sujet avec ses compagnons qui n'ont pas quitté leurs chaînes, n'apprêtera-t-il pas à rire à ses dépens? Ne diront-ils pas que pour être monté là-haut, il a perdu la vue; que ce n'est pas la peine d'essayer de sortir du lieu où ils sont, et que si quelqu'un s'avise de vouloir les en tirer et les conduire en haut, il faut le saisir et le tuer, s'il est possible.

Cela est fort probable.

* *Odyssée*, XI, v. 488. Paroles d'Achille regrettant la vie jusqu'à préférer la condition de valet de laboureur au pouvoir suprême chez les morts.

Voilà précisément, cher Glaucon, l'image de notre condition. L'antre souterrain, c'est ce monde visible: le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil: ce captif qui monte à la région supérieure et la contemple, c'est l'ame qui s'élève dans l'espace intelligible. Voilà du moins quelle est ma pensée, puisque tu veux la savoir: Dieu sait si elle est vraie. Quant à moi, la chose me paraît telle que je vais dire. Aux dernières limites du monde intellectuel, est l'idée du bien qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon; que dans le monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement; que dans le monde invisible, c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence; qu'il faut enfin avoir les yeux sur cette idée pour se conduire avec sagesse dans la vie privée ou publique.

J'entre dans cette manière de voir autant qu'il m'appartient.

Conçois donc aussi et cesse de t'étonner que ceux qui sont parvenus à cette hauteur dédaignent de prendre en main les affaires humaines, et que leurs ames aspirent sans cesse à se fixer dans la région supérieure. Cela est bien naturel, s'il y a analogie entre ce dont nous parlons et l'image que nous avons tracée plus haut.

Oui, rien de plus naturel.

Qu'y a-t-il d'étonnant, dis-moi, qu'un homme, passant des contemplations divines aux misérables objets qui occupent les hommes, ait mauvaise grâce et paraisse ridicule, lorsque dans le premier trouble, et avant d'être familiarisé avec les ténèbres qui l'environnent, il est forcé d'entrer en dispute devant les tribunaux ou ailleurs sur des ombres de justice ou sur les images qui projettent ces ombres, et de s'escrimer contre la manière dont ces images sont prises par des hommes qui n'ont jamais vu la justice elle-même?

Il est impossible de s'en étonner.

Un homme sensé fera réflexion que la vue peut être troublée de deux manières et par deux causes opposées, par le passage de la lumière à l'obscurité, ou par celui de l'obscurité à la lumière : et comme il en est de même de la vue de l'ame, lorsqu'il verra une ame troublée et embarrassée pour discerner certains objets, il n'ira pas en rire sans raison ; il examinera si c'est que revenant d'un état plus lumineux elle se trouve comme offusquée faute d'habitude, ou si passant des ténèbres de l'ignorance à la lumière, elle est éblouie de son trop vif éclat. Dans le premier cas, il la félicitera de l'embarras qu'elle éprouve et de ce commerce divin ; dans le se-

cond, il la plaindra; ou bien s'il veut rire à ses dépens, ses railleries seront moins ridicules que si elles s'adressaient à l'ame qui redescend du séjour de la lumière.

On ne peut parler plus raisonnablement.

Or, si tout cela est vrai, il faut en conclure que la science ne s'apprend pas de la manière dont certaines gens le prétendent. Ils se vantent de pouvoir la faire entrer dans l'ame où elle n'est point, à peu près comme on donnerait la vue à des yeux aveugles.

Tel est leur langage.

Ce que nous avons dit suppose au contraire que chacun possède la faculté d'apprendre, un organe de la science; et que, semblable à des yeux qui ne pourraient se tourner des ténèbres vers la lumière qu'avec le corps tout entier, l'organe de l'intelligence doit se tourner, avec l'ame tout entière, de la vue de ce qui naît vers la contemplation de ce qui est et de ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être; et cela nous l'avons appelé le bien, n'est-ce pas?

Oui.

Tout l'art consiste donc à chercher la manière la plus aisée et la plus avantageuse dont l'ame puisse exécuter l'évolution qu'elle doit faire: il ne s'agit pas de lui donner la faculté de voir; elle l'a déjà: mais son organe n'est pas dans

une bonne direction, il ne regarde point où il faudrait : c'est ce qu'il s'agit de corriger.

En effet.

Il en est à peu près des autres vertus de l'ame comme de celles du corps. L'ame ne les recevant pas de la nature, on les y introduit plus tard par l'éducation et l'exercice; mais la science semble appartenir à quelque chose de plus divin, qui ne perd jamais de sa force et qui, selon la direction qu'on lui donne, devient utile ou inutile, avantageux ou nuisible. N'as-tu point encore remarqué jusqu'où va la sagacité de ces hommes à qui on donne le nom d'habiles malhonnêtes gens? Avec quelle pénétration leur misérable petite ame démêle tout ce qui les intéresse? Leur ame n'a pas une mauvaise vue; mais comme elle est forcée de servir d'instrument à leur malice, ils sont d'autant plus malfaisans qu'ils sont plus subtils et plus clairvoyans.

Il n'est que trop vrai.

Si dès l'enfance on coupait ces penchans nés avec l'être mortel, qui, comme autant de poids de plomb, entraînent l'ame vers les plaisirs sensuels et grossiers et abaissent ses regards vers les choses inférieures; si le principe meilleur dont je viens de parler, dégagé et affranchi, était dirigé vers la vérité, ces hommes l'apercevraient avec la même sagacité qu'ils aperçoivent

les choses sur lesquelles se porte maintenant leur attention.

Il y a apparence.

N'est-ce pas une conséquence vraisemblable, nécessaire même, de tout ce que nous avons dit, que le gouvernement des États, s'il ne convient guère à des hommes sans éducation et étrangers à la connaissance de la vérité, ne va pas mieux aux habitudes de ceux auxquels on laisse passer toute leur vie dans l'étude; les uns, parce qu'ils n'ont dans toute leur conduite aucun but fixe auquel ils rapportent tout ce qu'ils font dans la carrière de la vie publique ou privée; les autres, parce qu'ils ne consentiront jamais à se charger du fardeau des affaires, eux qui dès leur vivant se croient déjà dans les îles fortunées.

Tu as raison.

C'est donc à nous, fondateurs de l'État, d'obliger les hommes d'élite de se tourner vers cette science, que nous avons reconnue tout à l'heure comme la plus sublime de toutes, de monter le chemin que nous avons dit vers la région supérieure pour y contempler le bien en lui-même; mais lorsque, parvenus à cette élévation, ils auront contemplé le bien pendant le temps convenable, gardons-nous de leur permettre ce qu'on leur permet aujourd'hui.

Quoi?

De se fixer dans cette région supérieure et de ne plus vouloir redescendre auprès des malheureux captifs ni prendre part à leurs travaux, à leurs honneurs mêmes, quel que soit le cas qu'on doive en faire.

Eh quoi! dit Glaucon, serons-nous si injustes envers eux? Lorsqu'une vie meilleure leur est offerte, les condamnerons-nous à une vie moins heureuse?

Tu oublies encore une fois, mon cher ami, que le législateur doit se proposer, non pas le bonheur d'un ordre particulier de citoyens à l'exclusion des autres, mais le bonheur de tous, en les unissant entre eux par la persuasion et l'autorité, en les amenant à se faire part les uns aux autres des avantages que chacun peut apporter à la société commune; et que s'il s'applique à former dans l'État de pareils citoyens, ce n'est pas pour les laisser libres de faire de leurs facultés tel emploi qu'ils voudront, mais pour les faire concourir à fortifier le lien de l'État.

Tu dis vrai : je l'avais oublié.

Au reste, mon cher Glaucon, fais attention que nous ne serons pas coupables d'injustice envers les philosophes qui se formeront chez nous, et qu'en les obligeant à se charger de la conduite et de la garde de leurs concitoyens, nous aurons de

bonnes raisons à leur donner. « Dans les autres États, leur dirons-nous, les hommes comme vous sont plus excusables de se dispenser des travaux de la vie publique, car ils se sont formés eux-mêmes, malgré le gouvernement; or, quand on ne doit qu'à soi seul sa naissance et son accroissement, il est juste qu'on ne soit tenu à la reconnaissance envers personne. Mais vous, nous vous avons formés dans l'intérêt de l'État comme dans le vôtre, pour être ce que sont dans les ruches les mères abeilles et les reines : dans ce dessein, nous vous avons donné une éducation plus parfaite qui vous rendît plus capables que tous les autres hommes d'allier l'étude de la sagesse au maniement des affaires. Consentez donc à descendre chacun autant qu'il est nécessaire dans la demeure commune ; accoutumez vos yeux aux ténèbres qui y règnent ; lorsque vous vous serez familiarisés avec elles, vous y verrez mille fois mieux que les habitans de ce séjour; vous discernerez beaucoup mieux les fantômes du beau, du juste et du bien, parce que vous avez vu ailleurs le beau, le juste et le bien lui-même. Ainsi, pour vous comme pour nous, le gouvernement sera une affaire sérieuse et de gens éveillés, et non pas un rêve, comme dans la plupart des autres États, où les chefs se battent pour des ombres vaines et se disputent avec acharnement l'auto-

rité, comme si c'était un grand bien. Voici là-dessus quelle est la vérité : le bon gouvernement et la concorde se rencontrent nécessairement dans l'État où ceux qui doivent commander ne montrent aucun empressement pour leur élévation; le contraire arrive dans les États dont les chefs sont ambitieux. »

Cela est vrai.

Eh bien, crois-tu que nos élèves résisteront à la force de ces raisons? Refuseront-ils de prendre part tour à tour aux affaires publiques pour aller ensuite passer ensemble la plus grande partie de leur vie dans la région de la pure lumière?

Il est impossible qu'ils le refusent; car ils sont justes, et nos demandes le sont aussi. Mais alors chacun d'eux ne prendra le pouvoir que pour acquitter une dette, tout au contraire de ce qui se fait actuellement dans les autres États.

Il en est ainsi, mon cher ami; partout où tu trouveras que la condition des hommes destinés au pouvoir est préférable pour eux au pouvoir lui-même, il sera possible d'établir un bon gouvernement; car dans cet État seul commanderont ceux que rendent vraiment riches, non pas l'or, mais la sagesse et la vertu, les seules richesses de l'homme heureux : mais partout où l'on voit courir aux affaires publiques des mendians, des gens affamés de biens, qui n'en ont aucuns, et

qui s'imaginent que c'est là qu'ils doivent en aller prendre, il n'y a pas de bon gouvernement possible. Le pouvoir devient une proie qu'on se dispute; et cette guerre domestique et intestine finit par perdre et les hommes qui se disputent le gouvernement de l'État, et l'État lui-même.

Rien de plus vrai.

Mais connais-tu une autre condition que celle du vrai philosophe pour inspirer le mépris du pouvoir?

Je n'en connais point d'autre.

D'autre part, le pouvoir doit toujours être confié à ceux qui ne sont pas jaloux de le posséder; autrement, la rivalité fera naître des disputes entre ceux qui le convoitent.

Nous en sommes convenus.

Par conséquent, à qui imposeras-tu la garde de l'État, si ce n'est à ceux qui, mieux instruits que tous les autres dans la science de gouverner, ont une vie bien préférable à la vie civile et qui leur offre d'autres honneurs.

C'est à ceux-là qu'il faut s'adresser.

Veux-tu maintenant que nous examinions ensemble de quelle manière nous formerons des hommes de ce caractère, et comment nous les ferons passer des ténèbres à la lumière, comme on dit que quelques-uns ont passé des enfers au séjour des dieux?

Faut-il demander si je le veux?

Ceci n'est pas chose facile, comme au jeu un tour de palet *; il s'agit d'imprimer à l'ame un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière de l'être, par la route que nous appellerons pour cela la véritable philosophie.

Fort bien.

Ainsi il faut chercher quelle est, parmi les sciences, celle qui est propre à produire cet effet.

C'est cela.

Hé bien, mon cher Glaucon, quelle est la science qui élève l'ame de ce qui naît vers ce qui est? En même temps que je te fais cette question, je me rappelle une chose: n'avons-nous pas dit que nos philosophes devaient, dans la jeunesse, s'exercer au métier des armes?

Oui.

Il faut donc que la science que nous cherchons, outre ce premier avantage, en ait encore un autre.

Lequel?

Celui de n'être point inutile à des guerriers.

Assurément il le faut, si la chose est possible.

N'avons-nous pas déjà admis la gymnas-

* Voyez le *Phèdre*, t. VI, p. 34-35.

tique et la musique dans notre système d'éducation?

Oui.

Mais la gymnastique a pour objet ce qui naît, se développe et périt, puisque sa juridiction porte sur ce qui peut augmenter ou diminuer les forces du corps.

Sans doute.

Elle n'est donc pas la science que nous cherchons.

Non.

Serait-ce la musique telle que nous l'avons envisagée plus haut?

Mais, s'il t'en souvient, ce n'était qu'une sorte de pendant de la gymnastique, dans un genre opposé. C'est elle, disions-nous, qui doit régler les habitudes des guerriers, en communiquant à leur ame non pas une science, mais un certain accord par le sentiment de l'harmonie, et une certaine régularité de mouvemens par l'influence du rhythme et de la mesure; elle emploie dans un but semblable les discours soit vrais soit fabuleux; mais je n'ai point vu qu'elle enseignât ce que tu cherches, la science du bien.

Tu me rappelles exactement ce que nous avons dit: la musique en effet ne nous a paru enseigner rien de semblable. Mais, mon cher Glaucon, où donc rencontrer cette science du bien? Tu

n'as rien trouvé que d'ignoble dans tous les arts mécaniques : n'est-ce pas?

Oui, mais si nous écartons la musique, la gymnastique et les arts, quelle autre science peut-il rester encore?

Si nous ne trouvons plus rien hors de là, prenons quelque science qui s'étende à tout universellement.

Laquelle, par exemple?

Celle qui est si commune, dont tous les arts, toutes les industries et toutes les sciences font usage, et que tout homme a besoin d'apprendre des premières.

Qu'apprend-elle?

Ce que c'est qu'un, deux, trois, connaissance vulgaire et facile. Je l'appelle en général science des nombres et du calcul : n'est-il pas vrai qu'aucun art, aucune science ne peut s'en passer?

J'en conviens.

Ni l'art militaire par conséquent.

Elle lui est absolument nécessaire.

En vérité, Palamède, dans les tragédies, nous représente toujours Agamemnon * comme un

* Les critiques voient ici une allusion au Ve *fragment* du *Nauplius* de Sophocle, où toutefois c'est Nauplius qui dit cela de Palamède, et non celui-ci qui parle. Gelder, dans son édition de Théon de Smyrne, soutient, non sans fonde-

plaisant général. N'as-tu pas remarqué qu'il prétend avoir, à l'aide des nombres qu'il avait inventés, distribué les troupes dans le camp devant Troie, et fait le dénombrement des vaisseaux et de tout le reste, comme si avant lui rien de tout cela n'eût encore été compté, et qu'Agamemnon ne sût pas même combien il avait de pieds, puisqu'à l'en croire il ne savait pas compter? Quel général serait-ce là, je te prie?

Un bien singulier, si la chose était vraie.

Ne convenons-nous pas que la science des nombres et du calcul est absolument nécessaire au guerrier?

Certainement elle lui est indispensable, s'il veut entendre quelque chose à l'ordonnance d'une armée, ou plutôt s'il veut être homme.

Maintenant admets-tu la même idée que moi au sujet de cette science?

Quelle idée?

Cette science pourrait bien se trouver être une de ces choses que nous cherchons, et qui élèvent l'ame à la pure intelligence et l'amènent à la contemplation de l'être; mais personne ne sait s'en servir comme il faut.

ment, qu'il ne s'agit point de telle ou telle tragédie, mais que les poètes avaient prêté ce langage à Palamède dans plusieurs tragédies où il jouait un rôle.

Je n'entends pas.

Je vais tâcher de t'expliquer ma pensée. A mesure que je vais distinguer ce qui est propre à élever l'ame de ce qui ne l'est pas, considère de ton côté le même objet, puis accorde ou nie, selon que tu le jugeras à propos; nous verrons mieux par là si la chose est telle que je l'imagine.

Montre-moi ce dont il s'agit.

Je te montrerai donc, si tu veux bien y faire attention, cette distinction dans les perceptions des sens; les unes n'invitent point l'entendement à la réflexion, parce que les sens en sont juges compétens; les autres sont très propres à l'y inviter, parce que les sens n'en sauraient porter un jugement sain.

Tu parles sans doute des objets vus dans le lointain et des esquisses?

Tu n'as pas bien compris ce que je veux dire.

De quoi donc veux-tu parler?

J'entends comme n'invitant point l'entendement à la réflexion, tout ce qui n'excite point en même temps deux sensations contraires; et je tiens comme invitant à la réflexion, tout ce qui fait naître deux sensations opposées, lorsque le rapport des sens ne dit pas plutôt que c'est telle chose que telle autre chose tout opposée, soit que l'objet frappe les sens de près ou de loin.

Pour te faire mieux comprendre ma pensée, voilà trois doigts; le petit, le suivant et celui du milieu.

Fort bien.

Conçois que je les suppose vus de près : maintenant fais avec moi cette observation.

Quelle observation?

Chacun d'eux nous paraît également un doigt; peu importe à cet égard qu'on le voie au milieu ou à l'extrémité, blanc ou noir, gros ou menu et ainsi du reste. Rien de tout cela n'oblige l'ame à demander à l'entendement ce que c'est précisément qu'un doigt ; car jamais la vue n'a témoigné en même temps qu'un doigt fût autre chose qu'un doigt.

Non certes.

J'ai donc raison de dire qu'en ce cas rien n'excite ni ne réveille l'entendement.

Oui.

Mais quoi! la vue juge-t-elle bien de la grandeur ou de la petitesse de ces doigts, et à cet égard lui est-il indifférent que l'un d'eux soit au milieu ou à l'extrémité? J'en dis autant de la grosseur et de la finesse, de la mollesse et de la dureté au toucher. En général, le rapport des sens sur tous ces points n'est-il pas bien défectueux? N'est-ce pas ceci plutôt que fait chacun d'eux : Le sens destiné à juger ce qui est dur, ne

peut le faire qu'après s'être préalablement appliqué à ce qui est mou, et il rapporte à l'ame que la sensation qu'elle éprouve est en même temps une sensation de dureté et de mollesse.

Il en est ainsi.

N'est-il pas inévitable alors que l'ame soit embarrassée de ce que peut signifier une sensation, qui lui dit dur, quand la même sensation dit aussi mou? Et de même la sensation de la pesanteur et de la légèreté n'engage-t-elle point l'ame dans de semblables incertitudes sur ce que peuvent être la pesanteur et la légèreté, lorsque la sensation rapporte à la fois l'une et l'autre au même objet?

En effet, de pareils témoignages doivent sembler bien étranges à l'ame et demandent un examen sérieux.

Ce n'est donc pas à tort que l'ame, appelant à son secours l'entendement et la réflexion, tâche alors d'examiner si chacun de ces témoignages porte sur une seule chose ou sur deux.

Non sans doute.

Et si elle juge que ce sont deux choses, chacune d'elles lui paraîtra une et distincte de l'autre.

Oui.

Si donc chacune d'elles lui paraît une, et l'une

et l'autre deux, elle les concevra toutes deux à part; car si elle les concevait comme n'étant pas séparées, ce ne serait plus la conception de deux choses, mais d'une seule.

Fort bien.

La vue, disions-nous, aperçoit la grandeur et la petitesse comme des choses non séparées, mais confondues ensemble: n'est-ce pas?

Oui.

Et pour éclaircir cette confusion, l'entendement, au contraire de la vue, est forcé de considérer la grandeur et la petitesse, non plus confondues, mais séparées l'une de l'autre.

Il est vrai.

Ainsi, voilà ce qui nous fait naître la pensée de nous demander à nous-mêmes ce que c'est que grandeur et petitesse.

Oui.

C'est aussi pour cela que nous avons distingué quelque chose de visible et quelque chose d'intelligible.

Soit.

Voilà ce que je voulais te faire entendre, lorsque je disais que parmi les sensations, les unes appellent la réflexion, j'entends celles qui sont enveloppées avec des sensations contraires, et les autres ne l'appellent point, parce qu'elles ne renferment pas cette contradiction.

Je comprends à présent, et je pense comme toi.

A laquelle de ces deux classes rapportes-tu le nombre et l'unité.

Je n'en sais rien.

Juges-en par ce que nous avons dit. Si nous obtenons une connaissance satisfaisante de l'unité par la vue ou par quelque autre sens, cette connaissance ne saurait porter la pensée vers l'être, comme nous le disions tout à l'heure du doigt; mais si l'unité offre toujours quelque contradiction, de sorte que l'unité ne paraisse pas plus unité que multiplicité, il est alors besoin d'un juge qui décide; l'ame se trouve nécessairement embarrassée, et réveillant en elle l'entendement, elle est contrainte de faire des recherches et de se demander ce que c'est que l'unité; c'est à cette condition que la connaissance de l'unité est une de celles qui élèvent l'ame et la tournent vers la contemplation de l'être.

C'est là précisément ce qui arrive dans la perception de l'unité par la vue : nous voyons la même chose à la fois une et multiple jusqu'à l'infini.

Ce qui arrive à l'unité, n'arrive-t-il pas aussi à tout nombre quel qu'il soit?

Oui.

Or, la science du calcul et l'arithmétique ont pour objet le nombre.

Sans contredit.

Elles conduisent par conséquent à la connaissance de la vérité.

Parfaitement.

Nous pouvons donc les ranger parmi les sciences que nous cherchons. En effet, elles sont nécessaires au guerrier pour bien disposer une armée; au philosophe, afin de sortir de ce qui naît pour mourir et de s'élever jusqu'à l'être par excellence; car il n'y aurait jamais sans cela de vrai arithméticien.

Je l'avoue.

Mais celui à qui nous confions la garde de notre État est à la fois guerrier et philosophe.

Oui.

Il conviendrait donc de faire une loi et de persuader en même temps à ceux qui sont destinés à remplir les premiers rangs dans l'État, de se livrer à la science du calcul, non pas pour en faire une étude superficielle, mais pour s'élever, par le moyen de la pure intelligence, à la contemplation de l'essence des nombres; non pas pour la faire servir, comme les marchands et les négociants, aux ventes et aux achats, mais pour en faire des applications à la guerre et faciliter à l'ame les moyens de s'élever de l'ordre des choses qui passent vers la vérité et l'être.

A merveille.

J'aperçois maintenant combien cette science du calcul est belle en soi ; et en combien de manières elle est utile à notre projet, pourvu qu'on l'étudie pour connaître et non pas pour faire un négoce.

Comment donc l'envisages-tu ?

Comme je te l'ai montrée, c'est-à-dire donnant à l'ame un puissant élan vers la région supérieure, et l'obligeant à raisonner sur les nombres tels qu'ils sont en eux-mêmes, sans jamais souffrir que ses calculs roulent sur des nombres visibles et palpables. Tu sais en effet que les habiles arithméticiens, lorsqu'on veut diviser l'unité proprement dite, se moquent des gens et n'y veulent pas entendre : si tu la divises, ils la multiplient d'autant, de peur que l'unité ne paraisse point ce qu'elle est, c'est-à-dire une, mais un assemblage de parties.

Tu as raison.

Et si on leur demandait : « Admirables calculateurs, de quels nombres parlez-vous ? Où sont ces unités telles que vous les supposez, parfaitement égales entre elles, sans qu'il y ait la moindre différence, et qui ne sont point composées de parties ? » Mon cher Glaucon, que crois-tu qu'ils répondissent ?

Ils répondront, je crois, qu'ils parlent de ces nombres qui ne tombent pas sous les sens,

et qu'on ne peut saisir autrement que par la pensée.

Ainsi tu vois, mon cher ami, que nous ne pouvons absolument nous passer de cette science, puisqu'il est évident qu'elle oblige l'ame à se servir de la pure intelligence pour connaître la vérité.

Oui, c'est bien là son caractère.

As-tu observé aussi que ceux qui sont nés calculateurs s'appliquent avec succès à presque toutes les sciences, et que même les esprits pesans, lorsqu'ils ont été exercés et rompus au calcul, quand même ils n'en retireraient aucun autre avantage, y gagnent au moins d'acquérir plus de facilité à apprendre qu'ils n'en avaient auparavant?

Cela est incontestable.

Au reste, il te serait impossible de trouver beaucoup de sciences qui coûtent plus à apprendre et à pratiquer que celle-là.

Je le crois.

Par toutes ces raisons, nous ne devons pas la négliger, mais il faut y appliquer de bonne heure les esprits les plus heureusement doués.

J'y consens.

Voilà donc une science que nous adoptons; voyons si celle-ci qui tient à la première nous convient ou non.

Quelle est-elle? Ne serait-ce point la géométrie?

Elle-même.

Il est évident qu'elle nous convient, du moins en tant qu'elle a rapport aux opérations de la guerre. Le même général, s'il est géomètre, s'entendra bien autrement à asseoir un camp, à prendre des places fortes, à resserrer ou à étendre une armée et à lui faire exécuter toutes les évolutions qui sont d'usage dans une action ou dans une marche.

Mais, en vérité, pour tout cela il n'est pas besoin de beaucoup de géométrie et de calcul. Il faut voir si le fort de cette science et ses parties les plus élevées tendent à notre grand but, je veux dire à rendre plus facile à l'esprit la contemplation de l'idée du bien. Car c'est là, disons-nous, que vont aboutir toutes les sciences qui obligent l'ame à se tourner vers le lieu où est cet être, le plus heureux de tous les êtres, que l'ame doit contempler de toute manière.

Fort bien.

Si donc la géométrie porte l'ame à contempler l'essence des choses, elle nous convient; si elle s'arrête à leurs accidens, elle ne nous convient pas.

Soit.

Or, la moindre teinture de géométrie ne per-

met pas de contester que cette science n'a absolument aucun rapport avec le langage qu'emploient ceux qui en font leur occupation.

Comment?

Leur langage est plaisant vraiment, quoique nécessaire. Ils parlent de quarrer, de prolonger, d'ajouter, et emploient d'autres expressions semblables, comme s'ils opéraient réellement et que toutes leurs démonstrations tendissent à la pratique. Mais cette science n'a, tout entière, d'autre objet que la connaissance.

Il est vrai.

Alors conviens encore de ceci.

De quoi?

Qu'elle a pour objet la connaissance de ce qui est toujours et non de ce qui naît et périt.

Je n'ai pas de peine à en convenir : la géométrie est en effet la connaissance de ce qui est toujours.

Par conséquent, mon cher, elle attire l'ame vers la vérité; elle forme en elle cet esprit philosophique qui élève nos regards vers les choses d'en haut au lieu de les abaisser, comme on le fait, sur les choses d'ici-bas.

C'est à quoi rien n'est plus propre que la géométrie.

Ne prescrivons donc rien avec plus d'empressement aux citoyens de notre belle république,

que de ne point négliger l'étude de la géométrie : d'autant plus qu'elle a encore d'autres avantages qui ne sont pas à mépriser.

Quels sont-ils?

D'abord, ceux dont tu as parlé, et qui regardent la guerre. En outre, elle dispose plus heureusement l'esprit à l'étude des autres sciences; aussi nous voyons qu'il y a à cet égard une différence du tout au tout entre celui qui est versé dans la géométrie et celui qui ne l'est pas.

En effet, la différence est très grande.

Voilà donc la seconde science que nous prescrirons à nos jeunes gens.

C'est décidé.

Eh bien, l'astronomie sera-t-elle la troisième science? Que t'en semble?

C'est mon avis; car, selon moi, une connaissance exacte des saisons, des mois, des années n'est pas moins nécessaire au guerrier qu'au laboureur et au pilote.

Vraiment, c'est bonté pure de ta part. Tu as l'air d'avoir peur que le vulgaire ne te reproche de prescrire l'étude de sciences inutiles. Le plus solide avantage de ces sciences, mais un avantage dont il n'est point du tout facile de faire sentir le prix, c'est qu'elles purifient et raniment un organe de l'ame aveuglé et comme éteint par les autres occupations de la vie; organe dont la conserva-

tion est mille fois plus précieuse que celle des yeux du corps, puisque c'est par celui-là seul qu'on aperçoit la vérité. Quand tu diras cela, ceux qui pensent de la même manière ne peuvent manquer d'applaudir à tes paroles; mais ceux qui n'y ont jamais réfléchi, trouveront que cela ne signifie rien; car ils ne voient dans ces sciences, après l'avantage dont tu as parlé d'abord, aucun autre qui vaille la peine d'être compté. Vois donc, entre ces deux classes d'auditeurs, à qui tu t'adresses. Ou bien n'est-ce principalement ni pour les uns ni pour les autres, mais pour toi-même que tu raisonnes, sans trouver mauvais toutefois que d'autres puissent en faire leur profit?

Oui, c'est ainsi, Socrate, c'est pour moi que j'aime à converser, à interroger et à répondre.

Revenons alors sur nos pas. Car tout à l'heure nous n'avons pas pris la science qui dans l'ordre vient immédiatement après la géométrie.

Comment avons-nous donc fait?

Nous avons quitté les surfaces pour nous occuper des solides en mouvement, avant de nous occuper des solides en eux-mêmes. L'ordre exige qu'après ce qui est composé de deux dimensions, nous passions à ce qui en a trois, c'est-à-dire aux cubes, et à tout ce qui a de la profondeur.

Il est vrai : mais il semble, Socrate, que cette science n'est pas encore découverte.

Cela vient de deux causes. La première est qu'aucun État ne faisant assez de cas de ces découvertes, on y travaille faiblement, parce qu'elles sont pénibles. La seconde est que ceux qui s'y appliquent auraient besoin d'un guide, sans lequel leurs recherches seront inutiles. Or, il est difficile d'en trouver un bon; et quand on en trouverait un, dans l'état actuel des choses, ceux qui s'occupent de ces recherches ont trop de présomption pour lui obéir. Mais si un État qui estimerait ces travaux, en prenait la direction, les individus se prêteraient à ses vues, et grâce à des efforts concertés et soutenus la science prendrait son développement véritable, puisque aujourd'hui même, méprisée et entravée par le vulgaire, entre les mains de gens qui y travaillent sans comprendre toute son utilité, malgré tous ces obstacles, par la seule force du charme qu'elle exerce, elle fait des progrès, et il n'est pas surprenant qu'elle en soit au point où nous la voyons.

Je conviens qu'il n'est point d'étude plus attrayante que celle-là : mais explique-moi ce que tu disais tout à l'heure. Tu as d'abord placé la géométrie ou la science des surfaces.

Oui.

Ensuite l'astronomie immédiatement après. Puis tu es revenu sur tes pas.

C'est qu'en voulant trop me hâter, je recule au lieu d'avancer. Je devais, après la géométrie, parler des solides : mais voyant l'état pitoyable de cette étude, je l'ai laissée de côté pour passer à l'astronomie, c'est-à-dire aux solides en mouvement.

A la bonne heure.

Mettons par conséquent l'astronomie à la quatrième place, en supposant réalisée cette science qui manque aujourd'hui, du moment qu'un État s'en occuperait.

En effet elle ne pourrait manquer de l'être bientôt. Mais à ce propos, puisque tu m'as reproché d'avoir fait un éloge maladroit de l'astronomie, je vais la louer d'une manière conforme à tes idées. Il est, ce me semble, évident pour tout le monde, qu'elle oblige l'ame à regarder en haut et à passer des choses de la terre à la contemplation de celles du ciel.

Peut-être cela est-il évident pour tout autre que pour moi : mais je n'en juge pas de même.

Comment en juges-tu?

De la manière dont je la vois traiter par ceux qui l'érigent en philosophie, c'est en bas, selon moi, qu'elle fait regarder.

Que veux-tu dire?

Vraiment, il me semble que tu te fais-là une

belle idée de la connaissance qui a pour objet les choses d'en haut. A ce compte, qu'un homme démêle quelque chose dans un plafond en considérant de bas en haut ses divers ornemens, tu ne manqueras pas de dire qu'il regarde des yeux de l'ame et non de ceux du corps. Peut-être as-tu raison et me trompé-je grossièrement. Pour moi, je ne puis reconnaître d'autre science qui fasse regarder l'ame en haut que celle qui a pour objet ce qui est et ce qu'on ne voit pas, que l'on acquière cette science en regardant en haut, la bouche béante, ou en baissant la tête et clignant les yeux; tandis que si quelqu'un regarde en haut, la bouche béante, pour apprendre quelque chose de sensible, je nie même qu'il apprenne quelque chose, parce que rien de sensible n'est objet de science, et je soutiens que de cette manière son ame ne regarde point en haut, mais en bas, fût-il couché à la renverse sur la terre ou sur la mer.

Tu as raison de me reprendre : je n'ai que ce que je mérite. Mais dis-moi de quelle manière tu voudrais réformer l'étude de l'astronomie, pour que cette étude devînt profitable dans le sens dont nous parlons.

Le voici. Certes les ornemens dont la voûte des cieux est décorée, doivent être considérés comme ce qu'il y a de plus beau et de plus ac-

compli dans leur ordre ; néanmoins, comme toute cette magnificence appartient à l'ordre des choses visibles, j'entends qu'il la faut considérer comme très inférieure à cette magnificence véritable que produisent la vraie vitesse et la vraie lenteur, dans leurs mouvemens respectifs et dans ceux des grands corps auxquels elles sont attachées, selon le vrai nombre et toutes les vraies figures. Or, ces choses échappent à la vue et ne peuvent se saisir que par l'entendement et la pensée : ou peut-être crois-tu le contraire ?

Nullement.

Je veux donc que la beauté dont le ciel est décoré soit le symbole de cette autre beauté, et serve à notre instruction, comme seraient pour un géomètre des dessins tracés et exécutés par Dédale ou par tout autre sculpteur ou peintre. Tout en les considérant comme des chefs-d'œuvre d'art, un géomètre croirait ridicule de les étudier sérieusement, pour y découvrir la vérité absolue des rapports entre des quantités égales, doubles et autres.

Assurément, cela serait ridicule.

Le véritable astronome n'aura-t-il pas la même pensée en considérant les mouvemens célestes? Toute la perfection que l'artiste dont nous venons de parler, aura pu mettre dans ses ouvrages, l'astronome s'attendra bien à la trouver dans l'œuvre

de celui qui a fait le ciel et tout ce qu'il renferme; mais quant aux rapports du jour à la nuit, des jours aux mois, des mois aux années, enfin des autres astres soit entre eux soit avec la lune et le soleil; ne crois-tu pas qu'il regardera comme une extravagance de s'imaginer que ces rapports soient toujours les mêmes, et qu'ils ne changent jamais, lorsqu'il ne s'agit que de phénomènes matériels et visibles, et de se donner bien du mal pour trouver dans ces phénomènes la vérité même de ces rapports?

Je le crois aussi, Socrate, d'après ce que tu viens de dire.

Étudions donc l'astronomie comme la géométrie, pour nous servir des données qu'elle fournit; et laissons là le ciel et ses phénomènes, si nous voulons, en vrais astronomes, rendre utile la partie intelligente de notre ame, d'inutile qu'elle était auparavant.

Tu nous rends là, Socrate, l'étude de l'astronomie dix fois plus difficile qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Nous prescrirons, je pense, la même méthode à l'égard des autres sciences, si nous voulons être bons à quelque chose, comme législateurs. Mais toi, pourrais-tu me rappeler encore quelque science qui convienne à notre dessein?

Il ne m'en vient aucune à l'esprit quant à présent.

Cependant le mouvement, à ce qu'il me semble, ne présente pas une seule forme; il en a plusieurs. Un savant pourrait peut-être les nommer toutes; mais il en est deux que nous connaissons.

Quelles sont-elles?

Après celle que nous avons dite, vient celle-ci qui lui correspond.

Laquelle?

Il semble que, comme les yeux ont été faits pour l'astronomie, les oreilles l'ont été pour les mouvemens harmoniques, et que ces deux sciences, l'astronomie et la musique, sont sœurs, comme disent les Pythagoriciens et comme nous, cher Glaucon, nous l'admettons : n'est-ce pas?

Oui.

Comme c'est une grande affaire, nous prendrons leur opinion sur ce point et sur d'autres encore, s'il y a lieu; mais à côté de tout cela, nous maintiendrons notre maxime.

Quelle maxime?

Celle d'interdire à nos élèves toute étude en ce genre qui demeurerait imparfaite et ne tendrait point au terme où doivent aboutir toutes nos connaissances, comme nous le disions tout à

l'heure au sujet de l'astronomie. Ne sais-tu pas que la musique aujourd'hui n'est pas mieux traitée que sa sœur? On borne cette science à la mesure des tons et des accords sensibles : travail sans fin, aussi inutile que celui des astronomes.

Il est plaisant en effet, Socrate, de voir nos musiciens avec ce qu'ils appellent leurs nuances diatoniques, l'oreille tendue, comme des curieux qui sont aux écoutes, les uns disant qu'ils découvrent un certain ton particulier entre deux tons, et que ce ton est le plus petit qui se puisse apprécier : les autres soutenant au contraire que cette différence est nulle; mais tous d'accord pour préférer l'autorité de l'oreille à celle de l'esprit*.

Tu parles de ces braves musiciens qui ne laissent aucun repos aux cordes, les fatiguent de leurs expériences et les mettent pour ainsi dire à la question au moyen des chevilles. Pour ne pas prolonger cette description, je te fais grâce des coups d'archet qu'ils leur donnent, et des accusations dont ils les chargent sur leur obstination à refuser certains sons ou à en donner qu'on ne leur demande pas : j'abandonne toute cette description, et je déclare que ce n'est point

* Consultez sur ce passage Théon, *Arithm.*, p. 21; *Music.*, p. 73; Boeckh, *de Metris Pindari*, p. 208.

de ceux-là que je veux parler, mais de ceux que nous nous sommes proposé d'interroger sur l'harmonie *. Ceux-ci du moins font la même chose que les astronomes; ils cherchent des nombres dans les accords qui frappent l'oreille : mais ils ne vont pas jusqu'à y voir de simples données pour découvrir quels sont les nombres harmoniques et ceux qui ne le sont pas, ni d'où vient entre eux cette différence.

Voilà une étude bien sublime.

Elle est utile à la recherche du beau et du bon; mais si on s'y livre dans une autre vue, elle ne servira de rien.

Cela peut bien être.

Pour moi je pense que l'étude de toutes les sciences que nous venons de parcourir, si elle portait sur leurs points de contact et sur leurs analogies entre elles, et les comprenait dans leurs rapports généraux, cette étude serait utile à la fin que nous nous proposons et vaudrait la peine qu'on s'y adonnât : sinon, elle n'en vaudrait nullement la peine.

J'en augure de même : mais, Socrate, tu nous parles là d'un bien long travail.

Quoi, tu veux dire sans doute notre prélude? Et ne savons-nous pas que toutes ces études ne

* Les Pythagoriciens.

sont que des espèces de préludes de l'air qu'il nous faut apprendre? Car assurément les gens qui excellent dans ces sciences ne sont pas dialecticiens, à ton avis?

Non, certes, sauf un très petit nombre que j'ai pu rencontrer.

Mais si l'on n'est pas en état de donner ou d'entendre la raison de chaque chose, crois-tu qu'on puisse jamais bien connaître ce que nous avons dit qu'il fallait savoir?

Je ne le crois pas.

Eh bien, Glaucon, voilà enfin après tous les préludes l'air dont je parlais; c'est la dialectique qui l'exécute. Science toute spirituelle, elle peut cependant être représentée par l'organe de la vue qui, comme nous l'avons montré, s'essaie d'abord sur les animaux, puis s'élève vers les astres et enfin jusqu'au soleil lui-même. Pareillement, celui qui se livre à la dialectique, qui, sans aucune intervention des sens, s'élève par la raison seule jusqu'à l'essence des choses, et ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien, celui-là est arrivé au sommet de l'ordre intelligible, comme celui qui voit le soleil est arrivé au sommet de l'ordre visible.

Cela est vrai.

N'est-ce pas là ce que tu appelles la marche dialectique?

Oui.

Rappelle-toi l'homme de la caverne : il se dégage de ses chaînes ; il se détourne des ombres vers les figures artificielles et la clarté qui les projette ; il sort de la caverne et monte aux lieux qu'éclaire le soleil ; et là, dans l'impuissance de porter directement les yeux sur les animaux, les plantes et le soleil, il contemple d'abord dans les eaux leurs images divines et les ombres des êtres véritables, au lieu des ombres d'objets artificiels, formées par une lumière que l'on prend pour le soleil. Voilà précisément ce que fait dans le monde intellectuel l'étude des sciences que nous avons parcourues ; elle élève la partie la plus noble de l'ame jusqu'à la contemplation du plus excellent de tous les êtres, comme tout à l'heure nous venons de voir le plus perçant des organes du corps s'élever à la contemplation de ce qu'il y a de plus lumineux dans le monde corporel et visible.

J'admets ce que tu dis : ce n'est pas que je n'aie bien de la peine à l'admettre, mais il me serait aussi difficile de le rejeter ; au surplus, comme ce sont des choses que nous n'avons pas à entendre seulement aujourd'hui, mais sur lesquelles il faut revenir plusieurs fois, supposons qu'il en est comme tu dis, venons-en à

notre air, et étudions-le avec autant de soin que nous avons fait le prélude. Dis-nous donc en quoi consiste la dialectique, en combien d'espèces elle se divise, et par quels chemins on y parvient; car il y a apparence que ce sont ces chemins qui conduisent au terme où le voyageur fatigué trouve le repos et la fin de sa course.

Je crains fort que tu ne puisses me suivre jusque là, mon cher Glaucon; car pour moi la bonne volonté ne me manquerait pas; ce que tu aurais à voir, ce n'est plus l'image du bien, mais le bien lui-même, ou du moins ce qui me paraît tel. Que je me trompe ou non, ce n'est pas encore la question; mais ce qu'il s'agit de prouver, c'est qu'il existe quelque chose de semblable: n'est-ce pas?

Oui.

Et que la dialectique seule peut le découvrir à un esprit exercé dans les sciences que nous avons parcourues; qu'autrement, cela est impossible.

C'est bien là ce qu'il s'agit de prouver.

Au moins il est un point que personne ne nous contestera, c'est que la méthode dialectique est la seule qui tente de parvenir régulièrement à l'essence de chaque chose, tandis que la plupart des arts ne s'occupent que des opinions des hommes et de leurs goûts, de production et de fabrication, ou se bornent même à l'entretien des produits naturels et fabriqués. Quant aux autres,

tels que la géométrie et les sciences qui l'accompagnent, nous avons dit qu'ils ont quelque relation avec l'être; mais la connaissance qu'ils en ont ressemble à un songe, et il leur sera impossible de le voir de cette vue nette et sûre qui distingue la veille, tant qu'ils resteront dans le cercle des données matérielles sur lesquelles ils travaillent, faute de pouvoir en rendre raison. En effet, quand les principes sont pris on ne sait d'où, et quand les conclusions et les propositions intermédiaires ne portent que sur de pareils principes, le moyen qu'un tel tissu d'hypothèses fassent jamais une science?

Cela est impossible.

Il n'y a donc que la méthode dialectique qui, écartant les hypothèses, va droit au principe pour l'établir solidement; qui tire peu à peu l'œil de l'ame du bourbier où il est honteusement plongé, et l'élève en haut avec le secours et par le ministère des arts dont nous avons parlé. Nous les avons appelés plusieurs fois du nom de sciences pour nous conformer à l'usage; mais il faudrait leur donner un autre nom qui tienne le milieu entre l'obscurité de l'opinion et l'évidence de la science : nous nous sommes servis quelque part plus haut du nom de connaissance raisonnée. Au reste il ne s'agit pas de disputer

sur les noms, quand nous avons, ce semble, des choses si importantes à examiner.

Tu as raison; c'est à la pensée à éclairer les termes.

Ainsi nous jugeons à propos, comme auparavant, d'appeler science la première et la plus parfaite manière de connaître; connaissance raisonnée, la seconde; foi, la troisième; conjecture, la quatrième, comprenant les deux dernières sous le nom d'opinion, et les deux premières sous celui d'intelligence, de sorte que le rapport qui existe entre ce qui est et ce qui naît, se retrouve de l'intelligence à l'opinion, de la science à la foi, de la connaissance raisonnée à la conjecture. Mais laissons là, Glaucon, les rapports de ces deux ordres, à savoir, l'ordre de l'opinion et celui de l'intelligence, ainsi que le détail de la subdivision de chacun d'eux, pour ne pas nous jeter dans des discussions plus longues que celles dont nous sommes sortis.

Pour ce que tu as dit, Socrate, j'y adhère, autant que je suis capable de te suivre.

N'appelles-tu pas dialecticien celui qui rend raison de ce qu'est chaque chose en soi? Et ne dis-tu pas d'un homme qu'il n'a pas l'intelligence d'une chose, lorsqu'il ne peut en rendre raison ni à lui-même ni aux autres?

Et comment pourrais-je dire qu'il l'a?

Il en est de même du bien. Qu'un homme ne puisse, séparant l'idée du bien de toutes les autres, en donner une définition précise; qu'il ne sache pas se frayer un passage à travers toutes les objections, comme un brave dans la mêlée; que tout en désirant ardemment démontrer cette idée non pas selon l'opinion, mais selon la réalité, il ne puisse surmonter tous les obstacles par la puissance de la logique; ne diras-tu pas de cet homme qu'il ne connaît ni le bien par essence ni aucun autre bien, que s'il saisit quelque fantôme de bien, ce n'est point sur la science mais sur l'apparence qu'il se fonde, que sa vie se passe dans un profond sommeil rempli de vains rêves, dont il ne se réveillera pas probablement en ce monde, avant d'aller dans l'autre dormir d'un sommeil parfait?

Oui, certes, je dirai tout cela.

Mais si un jour tu viens à former réellement ces mêmes élèves dont tu ne fais ici l'éducation qu'en paroles, tu ne les mettrais pas sans doute à la tête de l'État et tu ne leur donnerais pas un grand pouvoir, s'ils étaient incapables de rendre raison de leurs pensées, comme ces lignes qu'on appelle irrationnelles *.

Assurément non.

* Voyez la note à la fin du volume.

Tu leur prescriras donc de s'appliquer particulièrement à cette science qui doit les rendre capables d'interroger et de répondre de la manière la plus savante possible.

Oui, je le leur prescrirai de concert avec toi.

Ainsi tu juges que la dialectique est pour ainsi dire le faîte et le comble des autres sciences, qu'il n'en reste aucune qui puisse être ajoutée par-dessus celle-là, et que nous voilà au bout de nos recherches sur les sciences qu'il importe d'apprendre.

Oui.

Il te reste à régler quels sont ceux à qui nous ferons part de ces sciences, et comment il faudra les leur enseigner.

Voilà bien ce qui nous reste à faire.

Tu te rappelles quel était le caractère de ceux que nous avons choisis pour gouverner?

Oui.

Toi-même tu pensais que c'étaient des hommes de cette trempe que nous devions choisir, que nous devions préférer les plus fermes, les plus vaillans, et s'il se peut, les plus beaux. Ajoutons qu'il nous faut chercher non seulement de nobles et fortes natures, mais encore des dispositions appropriées à l'éducation que nous voulons leur donner.

Quelles sont ces dispositions?

La pénétration d'esprit nécessaire à l'étude des sciences et la facilité à apprendre; en effet, l'ame est bien plutôt découragée par les difficultés de la science que par celles de la gymnastique; car ici la peine est pour l'ame seule, et le corps ne la partage point.

Cela est vrai.

Il faut de plus qu'ils aient de la mémoire, du caractère, qu'ils aiment le travail, et toute espèce de travail sans distinction; autrement comment crois-tu qu'ils consentent à allier ensemble tant d'exercices du corps, tant de réflexions et de travaux de l'esprit?

Jamais, s'ils ne sont nés avec le plus heureux naturel.

La faute que l'on fait aujourd'hui, et c'est cette faute qui a fait tant de tort à la philosophie, vient, comme nous l'avons dit précédemment, de ce qu'on s'adonne à la philosophie sans avoir qualité pour cela; il ne faudrait point en laisser approcher des talens bâtards, mais seulement de vrais et légitimes talens.

Comment l'entends-tu?

D'abord celui qui veut s'y appliquer ne doit pas être boiteux par rapport au travail, c'est-à-dire en partie laborieux et en partie indolent; ce qui arrive lorsqu'un jeune homme, rempli d'ardeur pour le gymnase, pour la chasse, pour tous

les exercices du corps, n'a d'ailleurs aucun goût pour tout ce qui est études, conversations, recherches scientifiques, et qu'il craint le travail de cette sorte. J'en dis autant de celui dont l'amour pour le travail se porte tout entier du côté opposé.

Rien n'est plus vrai.

Ne considérerons-nous pas encore comme des ames estropiées par rapport à la vérité, celles qui, détestant le mensonge volontaire, et ne pouvant le souffrir sans répugnance dans elles-mêmes ni sans indignation dans les autres, n'ont pas la même horreur pour le mensonge involontaire, et qui, lorsqu'elles sont convaincues d'ignorance, ne s'indignent pas contre elles-mêmes, mais se vautrent dans l'ignorance comme le pourceau dans la fange?

Oui, certes.

Il ne faut pas mettre moins d'attention à discerner le naturel heureux et bien constitué d'avec celui qui est mal venu, par rapport à la tempérance, le courage, la grandeur d'ame et les autres vertus. Faute de savoir faire de semblables distinctions, les individus et les États commettent, sans s'en apercevoir, leurs intérêts, ceux-ci à des magistrats, ceux-là à des amis, infirmes et incapables.

Cela n'est que trop ordinaire.

Prenons donc les mesures que doivent nous inspirer ces réflexions : si nous n'appelons à des études et à des exercices de cette importance que des sujets auxquels il ne manque rien ni du côté du corps ni du côté de l'ame, la justice elle-même n'aura aucun reproche à nous faire; notre État et nos lois se maintiendront : mais si nous appliquons à ces travaux des sujets indignes, le contraire arrivera, et nous jetterons plus de ridicule encore sur la philosophie.

Cela serait honteux pour nous.

Sans doute ; mais il me semble que je ne suis pas moi-même exempt de ridicule.

En quoi donc?

J'oubliais que nous plaisantions, et j'ai peut-être parlé un peu trop vivement. Mais en parlant, j'ai jeté les yeux sur la philosophie, et la voyant traitée indignement, je me suis laissé emporter trop loin, je crois, en me livrant à l'indignation et presque à la colère contre ceux qui l'outragent.

Certes, ce n'est pas l'avis de ton auditeur.

Mais c'est celui de l'orateur. Quoi qu'il en soit, n'oublions pas que notre premier choix tombait sur des vieillards, et qu'ici un pareil choix ne serait pas de saison ; car il n'en faut pas croire Solon, lorsqu'il dit qu'*un homme qui vieillit peut*

apprendre beaucoup de choses *. Il serait plutôt en état de courir ; non, c'est à la jeunesse que tous les grands travaux appartiennent.

Nécessairement.

C'est donc dès l'enfance qu'il faut appliquer nos élèves à l'étude de l'arithmétique, de la géométrie, et des autres sciences qui servent de préparation à la dialectique. Mais il ne doit y avoir dans les formes de l'enseignement rien qui les contraigne à apprendre.

Pour quelle raison?

Parce que l'homme libre ne doit rien apprendre en esclave. Que les exercices du corps soient forcés, le corps n'en profite pas moins que s'ils étaient volontaires ; mais les leçons qui entrent de force dans l'ame n'y demeurent pas.

Il est vrai.

Ainsi, mon cher ami, bannis toute violence des études de ces enfans : qu'ils s'instruisent en jouant ; par là tu seras plus à portée de connaître leurs dispositions particulières.

Ce que tu dis est très sensé.

Te souvient-il aussi de ce que nous disions plus haut, qu'il fallait mener les enfans à la guerre

* Plutarque, *Vie de Solon ;* Brunck, *Anal.* I, 65. — Ce mot de Solon est aussi cité dans le *Lachès*, t, V, p. 359.

sur des chevaux, les rendre spectateurs du combat, les approcher même de la mêlée, lorsqu'on le pourra sans danger, et leur faire en quelque manière goûter le sang, comme on fait aux jeunes chiens de meute?

Je m'en souviens.

Tu mettras à part ceux qui auront constamment montré plus de patience dans les travaux, plus de courage dans les dangers, plus d'ardeur pour les sciences.

A quel âge?

Lorsqu'ils auront fini leur cours nécessaire d'exercices gymniques; car ce temps d'exercices qui sera de deux ou trois ans, n'admet pas d'autres occupations, la fatigue et le sommeil étant ennemis des sciences : et d'ailleurs ce n'est pas une épreuve sans importance de savoir comment chacun d'eux se montrera dans le cours gymnique.

Non, certainement.

Après ce temps, à partir de leur vingtième année, ceux qu'on aura choisis obtiendront des distinctions plus honorables et on devra leur présenter dans leur ensemble les sciences que dans l'enfance ils ont étudiées isolément, afin qu'ils saisissent sous un point de vue général et les rapports que ces sciences ont entre elles et la nature de l'être.

Cette méthode est la seule qui produise des résultats solides partout où on la suit.

Elle offre aussi un moyen excellent de distinguer l'esprit propre à la dialectique de tout autre esprit : celui qui se place dans le point de vue général est dialecticien ; les autres ne le sont pas.

J'en tombe d'accord.

C'est à quoi tu devras faire attention, et quand tu auras bien reconnu les naturels les plus solides et dans les sciences et dans la guerre et dans les autres épreuves prescrites, lorsqu'ils auront atteint l'âge de trente ans, tu devras en former une élite nouvelle pour leur accorder de plus grands honneurs, et tu distingueras, en les éprouvant par la dialectique, ceux qui, sans s'aider de leurs yeux ni des autres sens, pourront s'élever jusqu'à la connaissance de l'être par la seule force de la vérité; et c'est ici, mon cher Glaucon, qu'il faut apporter les plus grandes précautions.

Pourquoi?

As-tu remarqué de quel mal l'étude de la dialectique est de nos jours travaillée?

Quel mal?

Elle est pleine de désordre.

Tu as bien raison.

Mais crois-tu qu'il y ait en ce désordre rien de

surprenant, et n'excuses-tu pas ceux qui s'y laissent aller?

Comment cela?

Ils sont dans le cas d'un enfant supposé qui, élevé dans le sein d'une famille noble, opulente, au milieu du faste et des flatteurs, s'apercevrait, étant devenu grand, que ceux qui se disent ses parens ne le sont pas, sans pouvoir retrouver les véritables. Conçois-tu les sentimens qu'il aurait pour ses flatteurs et ses prétendus parens, avant qu'il eût connaissance de sa fausse position et après qu'il en serait instruit? Ou veux-tu savoir là-dessus ma pensée?

Je le veux bien.

Je m'imagine qu'il aurait d'abord plus de respect pour son père, sa mère, et ceux qu'il regarderait comme ses proches, que pour ses flatteurs; qu'il aurait plus d'empressement à les secourir, s'ils en avaient besoin; qu'il serait moins disposé à leur manquer en paroles ou en action; en un mot, que dans les choses essentielles il leur désobéirait moins qu'à ses flatteurs, pendant tout le temps qu'il ignorerait son état.

Il y a apparence.

Mais à peine aurait-il connu la vérité, il me semble qu'aussitôt son empressement et ses attentions diminueraient à l'égard de ses parens,

et augmenteraient pour ses flatteurs; il s'abandonnerait aux conseils de ceux-ci avec moins de réserve qu'auparavant, et il vivrait avec eux publiquement dans la plus grande intimité, tandis qu'il ne s'embarrasserait guère de son père et de ses parens supposés, à moins qu'il ne fût naturellement très sage.

Tout arriverait comme tu dis; mais comment cette comparaison s'applique-t-elle à ceux qui se livrent à la dialectique.

Voici comment : n'avons-nous pas dès l'enfance sur la justice et l'honnêteté des maximes qui sont pour nous comme des parens au sein desquels nous sommes élevés dans l'habitude de les honorer et de leur obéir?

Oui.

Mais n'y a-t-il pas aussi des maximes opposées à celles-là, maximes séduisantes qui obsèdent notre ame comme autant de flatteurs, sans pourtant nous persuader, pour peu que nous ayons de sagesse, et nous détourner de notre culte et de notre obéissance envers les autres maximes vraiment paternelles?

Soit.

Eh bien, maintenant, qu'il survienne un raisonneur qui demande à un homme ainsi disposé ce que c'est que l'honnête; après que celui-ci aura fait une réponse conforme à ce qu'il a ap-

pris de la bouche du législateur, qu'on le réfute, et, qu'à force de le confondre en tous sens, on le réduise à douter s'il y a rien qui soit honnête plutôt que déshonnête; qu'on lui inspire le même doute à l'égard du juste, du bien et des autres choses qu'il révérait le plus; que deviendront alors, dis-moi, à l'égard de toutes ces choses, ses habitudes de respect et de soumission?

Nécessairement elles ne seront plus les mêmes.

Mais lorsqu'il en sera venu à n'avoir plus le même respect pour les maximes qui l'ont élevé, et à ne plus reconnaître comme auparavant la parenté qui l'unit à elles, sans cependant en trouver de plus légitimes, se peut-il faire qu'il ne s'abandonne pas au régime qui le flatte?

Non.

Auparavant soumis à la loi, il lui deviendra maintenant rebelle.

Sans doute.

Il n'y a donc rien de surprenant dans ce qui arrive à ceux qui se livrent ainsi à la dialectique, et, comme je viens de le dire, ils méritent qu'on leur pardonne.

Et de plus qu'on les plaigne.

Or, afin que tu n'aies pas aussi à plaindre les élèves que tu as choisis parmi les hommes de trente ans, avant de les appliquer à la dialectique, prenons toutes les précautions possibles.

Il le faut.

N'est-ce pas déjà une importante précaution de leur interdire la dialectique, quand ils sont trop jeunes? Tu as dû remarquer que les jeunes gens, lorsqu'ils commencent à étudier la dialectique, en abusent et en font un jeu, contredisant sans cesse, et, à l'exemple de ceux qui les ont confondus dans la dispute, confondant les autres à leur tour; semblables à de jeunes chiens, ils se plaisent à harceler et à mordre avec le raisonnement tous ceux qui les approchent.

On ne peut pas mieux peindre leur travers.

Après beaucoup de disputes où ils ont été tantôt vainqueurs, tantôt vaincus, ils finissent bientôt par ne plus rien croire de ce qu'ils croyaient auparavant. Par là ils donnent occasion au public de les décrier eux et la philosophie tout entière.

Cela est certain.

Arrivé à un âge plus mûr, on ne voudra pas donner dans cette manie. On imitera ceux qui veulent faire sérieusement de la dialectique et découvrir la vérité plutôt que ceux qui ne veulent que s'amuser et contredire. Ainsi on prendra soi-même un caractère plus honorable et on rendra à la profession philosophique décriée la dignité qui lui appartient.

Très bien.

C'était dans ce même esprit de précaution que nous avions antérieurement insisté pour n'admettre aux exercices de la dialectique que des esprits graves et solides, au lieu d'y admettre, comme on fait de nos jours, le premier venu qui n'y apporte aucune disposition.

En effet.

Sera-ce assez de donner à la dialectique le double du temps qu'on aura donné à la gymnastique, de s'y appliquer sans relâche et aussi exclusivement qu'on avait fait pour les exercices du corps?

Combien d'années? Quatre ou six?

Environ; mets-en cinq. Après quoi, tu les feras descendre de nouveau dans la caverne, et tu les obligeras de remplir les emplois militaires et les autres fonctions propres aux jeunes hommes, afin que du côté de l'expérience ils ne restent pas en arrière des autres. Ce seront encore pour eux de nouvelles épreuves: tu observeras, au milieu des distractions qui les assiégent de tous les côtés, s'ils demeurent fermes ou s'ils fléchissent un peu.

Combien de temps dureront ces épreuves?

Quinze ans. Il sera temps alors de conduire au terme ceux qui à cinquante ans seront sortis de ces épreuves et se seront distingués dans la vie comme dans les sciences, et de les contraindre à

diriger l'œil de l'ame vers l'être qui éclaire toutes choses, afin qu'après avoir contemplé l'essence du bien, ils s'en servent désormais comme d'un modèle pour gouverner chacun à leur tour et l'État et les particuliers et leur propre personne, s'occupant presque toujours de l'étude de la philosophie, mais se chargeant, quand leur tour arrivera, du fardeau de l'autorité et de l'administration des affaires dans la seule vue du bien public, et moins comme un honneur que comme un devoir indispensable; c'est alors qu'après avoir travaillé sans cesse à former des hommes qui leur ressemblent, et laissant de dignes successeurs dans la garde de l'État, ils pourront passer de cette vie dans les îles des bienheureux. L'État leur consacrera des monumens et des sacrifices publics, à tel titre que la Pythie voudra autoriser, soit comme à des génies tutélaires, ou du moins comme à des ames bienheureuses et divines.

Voilà, Socrate, de merveilleux hommes politiques que tu viens de fabriquer, comme un sculpteur habile.

Dis aussi des femmes politiques, mon cher Glaucon; car ne crois pas que j'aie voulu parler des hommes plutôt que des femmes, toutes les fois qu'elles seront douées d'une aptitude convenable.

Cela doit être, si, comme nous l'avons établi, il faut que tout soit commun entre les deux sexes.

Eh bien, mes amis, admettez-vous maintenant que notre projet d'État et de gouvernement n'est pas un simple souhait, qu'il est difficile sans doute, mais possible, et possible seulement comme il a été dit, savoir, lorsque de vrais philosophes, soit un seul, soit plusieurs, placés à la tête d'un État, méprisant les honneurs qu'on brigue aujourd'hui, comme de nul prix et indignes d'un homme libre, n'estimant que le devoir et les honneurs qui en sont la récompense, et regardant la justice comme la chose la plus importante et la plus nécessaire, dévoués à son service et s'appliquant à la faire prévaloir, entreprendront la réforme de l'État?

De quelle manière?

Ils relègueront à la campagne tous les citoyens qui seront au-dessus de dix ans, et ayant soustrait de cette manière les enfans de ces citoyens à l'influence des mœurs actuelles qui sont aussi celles des parens, ils les élèveront conformément à leurs propres mœurs et à leurs propres principes, qui sont ceux que nous avons exposés. Ce sera là le plus prompt et le plus sûr moyen d'établir le gouvernement dont nous avons parlé, de le rendre prospère et très avantageux au peuple chez lequel il sera formé.

Sans contredit. Je crois, Socrate, que tu as heureusement trouvé la manière dont notre projet s'exécutera, s'il s'exécute un jour.

N'avons-nous pas assez prolongé cette discussion sur l'État et sur l'homme individuel qui lui ressemble? Il est aisé de voir quel doit être cet homme selon nos principes.

Très aisé; et, comme tu dis, la matière est épuisée.

Digitized by Google

LIVRE HUITIÈME.

Fort bien, continuai-je, c'est donc une chose reconnue entre nous, mon cher Glaucon, que dans un État qui aspire à la perfection tout doit être en commun, les femmes, les enfans, l'éducation, les exercices qui se rapportent à la paix et à la guerre, et que les chefs y seront des hommes supérieurs comme philosophes et comme guerriers.

Oui, dit Glaucon.

Nous sommes convenus aussi qu'après leur institution, les chefs iront avec les guerriers qu'ils commandent, habiter dans des maisons telles que nous les avons dites, communes à tous et où personne n'aura rien en propre; et, si tu t'en souviens, nous n'avons pas moins été d'accord sur le revenu de ces guerriers que sur leur habitation.

Je m'en souviens : nous avons pensé qu'ils ne devaient pas être propriétaires comme les guerriers d'aujourd'hui, mais qu'athlètes destinés à

combattre, et gardiens de l'État, ils devaient recevoir annuellement des autres citoyens, comme salaire de cette protection, ce qu'exigerait leur entretien et leur subsistance, tandis qu'ils auraient à pourvoir à leur sûreté et à celle des autres.

Bien. Mais puisque tout a été dit sur ce point, rappelons-nous à quel propos nous avons tourné de ce côté, afin de reprendre notre première voie.

Cela est facile. Tu semblais avoir épuisé ce qui regarde l'État, et tu concluais à peu près comme tu l'as fait tout à l'heure, tenant pour bon l'État que tu venais de décrire, et l'homme qui ressemblerait à ce modèle; quoique tu parusses avoir un modèle d'État et d'homme plus parfait encore; mais, disais-tu, si cette forme de gouvernement est bonne, toutes les autres sont défectueuses; et, autant qu'il m'en souvient, tu en comptais quatre espèces qui méritaient d'être examinées et comparées dans leurs défauts avec les individus dont le type répond à chacune de ces espèces, afin qu'après avoir examiné tous ces individus, et reconnu le caractère du juste et du méchant, nous pussions juger si le premier est le plus heureux, et le second le plus malheureux des hommes, ou s'il en est autrement. Mais dans le moment où je te priais de me dési-

gner ces quatre espèces de gouvernemens, Adimante et Polémarque nous interrompirent, et tu t'engageas dans la discussion qui vient de finir.

Ta mémoire est très fidèle.

Fais donc comme les lutteurs : donne-moi encore la même prise, fais à la même question la réponse que tu méditais alors.

Si je puis.

Je désire apprendre quels sont les quatre gouvernemens dont tu parles.

Je te satisferai sans peine : ils sont assez célèbres. D'abord le gouvernement le plus vanté de tous, celui de Crète et de Lacédémone; le second, que l'on met aussi au second rang, savoir, l'oligarchie, gouvernement plein de mille maux; la démocratie entièrement opposée à l'oligarchie et qui vient après elle; enfin la bonne tyrannie, qui ne ressemble à aucun des trois autres gouvernemens, et qui est la quatrième et la plus grande maladie d'un État. Peux-tu nommer quelque gouvernement d'une forme prononcée et distincte de celles-ci? Les souverainetés et les royautés vénales sont des gouvernemens en quelque sorte intermédiaires, et on n'en trouverait pas moins chez les Barbares que chez les Grecs.

Oui, on en cite beaucoup et de fort étranges.

Or tu sais maintenant qu'il y a de nécessité autant de caractères d'hommes que d'espèces de gouvernemens : crois-tu en effet que la forme d'un gouvernement vienne des chênes et des rochers *, et non des mœurs des citoyens, et de la direction que ces mœurs ne peuvent prendre sans la donner à tout le reste?

Nullement.

Ainsi, puisqu'il y a cinq espèces de gouvernemens, il doit y avoir cinq caractères de l'ame qui leur répondent chez les individus.

Sans doute.

Nous avons déjà parlé du caractère qui répond à l'aristocratie; nous avons dit avec raison qu'il est bon et juste.

Oui.

Il nous faut à présent passer en revue les caractères vicieux, d'abord celui qui est jaloux et ambitieux, formé sur le modèle du gouvernement de Lacédémone; ensuite les caractères oligarchique, démocratique et tyrannique. Quand nous aurons reconnu quel est le plus injuste de ces caractères, nous l'opposerons au plus juste, et la comparaison de la justice pure avec l'in-

* Locution proverbiale qui se trouve plusieurs fois dans Platon et qui est empruntée aux anciens poètes, *Iliade*, XXII, 126; *Odyssée*, XIX, 163; Hésiode, *Théogonie*, 35.

justice aussi sans mélange, nous conduira au résultat que nous cherchons dans cette discussion, jusqu'à quel point l'une et l'autre nous rendent heureux ou malheureux; et alors nous nous attacherons à l'injustice suivant le conseil de Thrasymaque, ou bien à la justice, conformément aux raisons qui nous semblent déjà manifestes en sa faveur.

Certainement, c'est ainsi qu'il faut faire.

Et puisque nous avons commencé précédemment par examiner le caractère moral dans un État avant de le chercher dans les particuliers, parce que cette méthode était la plus lumineuse, ne devons-nous pas faire encore ici de même, et considérer d'abord le gouvernement ambitieux (car je n'ai pas de nom usité à lui donner; je l'appellerai, si vous voulez, timocratie ou timarchie), et passer ensuite à l'homme qui lui ressemble; puis à l'oligarchie et à l'homme oligarchique; de là, après avoir jeté les yeux sur la démocratie, nous examinerions l'homme démocratique; enfin nous arriverions à l'examen du gouvernement et du caractère tyrannique, et nous tâcherions de prononcer avec connaissance de cause sur la question que nous nous sommes proposée.

Ce serait procéder avec ordre dans cet examen et ce jugement.

Tâchons d'abord d'expliquer comment il se peut faire que l'aristocratie dégénère en timocratie. N'est-ce pas une vérité très simple que dans un État tout changement a sa source dans la partie qui gouverne, lorsqu'il s'élève en elle quelque division, et que tant que cette partie sera d'accord avec elle-même, quelque petite qu'on la suppose, il est impossible que l'État éprouve aucun changement?

Oui.

Comment donc un État tel que le nôtre éprouvera-t-il un changement? Par où se glissera-t-il entre les guerriers et les chefs un esprit d'opposition les uns avec les autres et avec eux-mêmes? Veux-tu qu'à l'imitation d'Homère, nous conjurions les Muses de nous expliquer l'origine de la querelle, et que nous les fassions parler sur un ton tragique et sublime, moitié en badinant et en se jouant avec nous comme avec des enfans, et moitié sérieusement?

Comment?

A peu près ainsi : « Il est difficile qu'un État constitué comme le vôtre, s'altère : mais comme tout ce qui naît dépérit, la constitution de votre État ne sera pas à jamais inébranlable : un jour elle doit se dissoudre, et voici comment. Il y a des retours de fécondité et de stérilité pour les plantes qui naissent dans le sein de la terre

comme pour l'ame et le corps des animaux qui vivent sur sa surface; et ces retours ont lieu, quand l'ordre éternel ramène sur elle-même, pour chaque espèce, sa révolution circulaire, laquelle s'achève dans un espace ou plus court ou plus long, suivant que la vie de ces espèces est plus courte ou plus longue. Les hommes que vous avez élevés pour être les chefs de l'État, malgré leur habileté, pourront bien dans leur calcul, joint à l'observation sensible, ne pas saisir juste l'instant favorable ou contraire à la propagation de leur espèce; cet instant leur échappera, et ils donneront des enfans à l'État à des époques défavorables. Or, les générations divines ont une période que comprend un nombre parfait; mais pour la race humaine, il y a un nombre géométrique * dont le pouvoir préside aux bonnes et aux mauvaises générations. Ignorant le mystère de ce nombre, vos magistrats uniront les époux à contre-temps, et de ces mariages naîtront des enfans qui ne seront favorisés ni de la nature ni de la fortune. Leurs pères choisiront, il est vrai, les meilleurs d'entre eux pour les remplacer; mais comme ceux-

* J'ai retranché ici, faute d'y pouvoir trouver un sens qui me satisfasse, la phrase célèbre sur les conditions de ce nombre géométrique. Voyez la note à la fin du volume.

ci ne seront pas dignes de leur succéder, à peine parvenus aux dignités de leurs pères, ils commenceront par nous négliger dans leur office de gardiens de l'État, n'estimant pas comme il convient la musique d'abord, puis la gymnastique. Ainsi la génération nouvelle deviendra grossière, étrangère aux Muses. De là sortiront des magistrats qui comme gardiens manqueront absolument d'aptitude pour discerner les races d'or et d'argent, d'airain et de fer, dont parle Hésiode *, et qui se trouvent chez vous. Le fer venant donc à se mêler avec l'argent, et l'airain avec l'or, il résultera de ce mélange un défaut de ressemblance et d'harmonie : défaut qui, partout où il se trouve, engendre toujours l'inimitié et la guerre. Telle est l'origine qu'il faut assigner à la sédition quelque part qu'elle se déclare. »

Et nous dirons que les Muses répondent à merveille.

Nécessairement, puisqu'elles sont des Muses.

Hé bien! que disent-elles ensuite?

La sédition une fois formée, les deux races de fer et d'airain aspirent à s'enrichir et à acquérir des terres, des maisons, de l'or et de l'argent, tandis que les races d'or et d'argent, n'étant pas

* *Les œuvres et les jours*, v. 108 et suiv.

dépourvues, mais riches de leur nature, tendent à la vertu et au maintien de la constitution primitive. Après bien des violences et des luttes, on convient de se partager et de s'approprier les terres et les maisons; et ceux qui gardaient autrefois leurs concitoyens comme des hommes libres, comme leurs amis et leurs nourriciers, en font des esclaves, attachés au service de leurs terres et de leurs maisons, tandis qu'eux-mêmes s'occuperont de la guerre et du soin de défendre cette multitude.

Oui, c'est bien de là que doit venir, ce me semble, cette révolution.

Et un tel gouvernement ne fera-t-il pas une sorte de milieu entre l'aristocratie et l'oligarchie?

Oui.

La révolution se fera comme je l'ai expliqué; et quant à la forme du nouveau gouvernement, n'est-il pas évident qu'il retiendra quelque chose de l'ancien, et prendra quelque chose aussi du gouvernement oligarchique, puisqu'il tient le milieu entre l'un et l'autre; et que de plus il aura quelque chose de propre et de distinctif?

Sans doute.

Il conservera de l'aristocratie le respect pour les magistrats, l'aversion naturelle aux soldats pour l'agriculture, les arts mécaniques et les autres professions lucratives, la coutume de prendre

les repas en commun, et le soin de cultiver les exercices gymniques et militaires.

Je le crois.

D'autre part, craindre d'élever des sages aux premières dignités, parce qu'on n'aura plus de caractères simples et d'une solidité à toute épreuve, mais des caractères où se rencontrent des élémens divers; choisir des caractères où la colère domine * et trop simples aussi, nés pour la guerre bien plus que pour la paix; faire un grand cas des stratagèmes et des ruses de guerre, et avoir toujours les armes à la main, ne sera-ce pas là le trait distinctif de ce gouvernement?

Il y a apparence.

De tels hommes seront avides de richesses comme dans les États oligarchiques. Adorateurs jaloux de l'or et de l'argent, ils l'honoreront dans l'ombre, le tiendront renfermé dans des coffres et des trésors particuliers; et retranchés dans l'enceinte de leurs maisons comme dans autant de nids, ils y feront de folles dépenses pour des femmes et pour qui bon leur semblera.

Cela est très vrai.

Ils seront donc avares de leur argent, parce qu'ils l'aiment et en sont possesseurs clandestins, et en même temps prodigues du bien d'au-

* Voyez liv. IV, p. 235 et suiv.

trui par le désir qu'ils ont de satisfaire leurs passions. Livrés en secret à tous les plaisirs, ils éviteront les regards de la loi, comme les enfans déréglés évitent ceux de leur père, grâce à une éducation à laquelle la contrainte a présidé et non la persuasion, et cela parce qu'on a négligé la véritable Muse, j'entends l'étude de la dialectique et de la philosophie, et qu'on a préféré la gymnastique à la musique.

Voilà la description d'un gouvernement fort mélangé de bien et de mal.

Il présente en effet ce mélange. Comme la colère y est la qualité dominante, on y remarque par dessus tout l'ambition et la brigue.

A la bonne heure.

Telles seraient donc l'origine et les mœurs de ce gouvernement, autant que je puis en esquisser les principaux traits, sans prétendre en faire un tableau achevé; car il suffit à notre dessein de connaître d'après cette esquisse l'homme juste et son contraire; et d'ailleurs nous nous jetterions dans des détails interminables, si nous voulions décrire avec la dernière exactitude chaque gouvernement et chaque caractère.

Tu as raison.

Quel est l'homme qui répond à ce gouvernement? Comment se forme-t-il et quel est son caractère?

Je m'imagine alors, dit Adimante, qu'il doit ressembler à Glaucon, du moins sous le rapport de l'ambition *.

Oui, peut-être par cet endroit; mais en voici d'autres par où il me semble qu'il diffère de notre ami.

Lesquels?

Il doit être plus vain et moins cultivé par le commerce des Muses, quoiqu'il les aime assez; il sera disposé à écouter, mais il n'aura aucun talent pour la parole. Quelquefois dur envers ses esclaves, au lieu de les mépriser, comme font ceux qui ont reçu une bonne éducation, il sera doux envers les hommes libres, et plein de déférence pour ses supérieurs. Jaloux de s'élever aux honneurs et aux dignités, il y prétendra, non par l'éloquence, ni par aucun talent du même ordre, mais par les travaux guerriers et tous ceux qui tiennent aux habitudes guerrières; et par conséquent il sera amateur passionné de la chasse et des exercices gymniques.

Voilà au naturel les mœurs des citoyens de cet État.

Il pourra bien pendant sa jeunesse mépriser

* Allusion à l'ambition de Glaucon qui à peine âgé de quarante ans voulait se mêler des affaires publiques. Xénophon, *Mémoires*, III, 6.

les richesses; mais son attachement pour elles croîtra avec l'âge, parce que sa nature le porte à l'avarice, et que sa vertu n'est point pure, destituée qu'elle est de son fidèle gardien.

Quel est ce gardien?

La dialectique, tempérée par la musique; elle seule une fois établie dans l'ame s'y maintient toute la vie conservatrice de la vertu.

Fort bien.

Tel est le jeune homme ambitieux, image du gouvernement timocratique.

Tout-à-fait.

Voici à présent de quelle manière à peu près il se forme. Ce sera par exemple le fils encore jeune d'un homme de bien, citoyen d'un État mal gouverné, qui fuit les honneurs, les dignités, la magistrature et tous les embarras que les charges traînent après elles, qui enfin consent à vivre obscur pour conserver son repos.

Et comment se développe le caractère du jeune homme?

D'abord il entend sa mère se plaindre que son époux n'a aucune charge dans l'État, ce qui la réduit à une position inférieure parmi les autres femmes; et puis qu'elle le voit trop peu empressé d'amasser des richesses, ne sachant pas défendre ses intérêts, quand on les attaque, devant les tribunaux dans des affaires civiles ou

politiques, et supportant toutes ces avanies avec lâcheté; qu'enfin elle s'aperçoit tous les jours que tout occupé de lui-même, il la traite avec indifférence. Il entend sa mère outrée de tous ces griefs lui répéter que son père est un homme indolent et sans caractère, et cent autres propos que les femmes en pareil cas ne manquent pas de débiter.

Sans doute; c'est à n'en pas finir et tout-à-fait dans leur caractère.

Tu sais bien aussi que souvent de pareils discours sont adressés en secret au fils de la maison par des domestiques qui s'imaginent par là faire preuve d'affection envers lui; et s'ils voient, par exemple, que le père ne poursuit pas le paiement de quelque dette ou la réparation de quelque injure, ils exhortent le fils à faire valoir ses droits lorsqu'il sera grand, et à être plus homme que son père. Sort-il de sa maison? Il en entend et il en voit bien d'autres; ici méprisés et traités d'imbéciles ceux qui ne s'occupent que de ce qui les regarde, et là honorés et vantés ceux qui s'occupent de ce qui ne les regarde pas. Le jeune homme qui entend et voit tout cela, et qui d'autre part entend de la bouche de son père un langage tout différent, et qui voit la conduite de son père en opposition avec celle des autres, se sent à la fois tiré de deux côtés; par son père, qui cultive et qui fortifie la partie raisonnable de son

ame, et par les autres qui enflamment sa colère et ses désirs; et comme son naturel n'est point celui d'un malhonnête homme, et qu'il est seulement sollicité au mal par les mauvais exemples, il prend le milieu entre ces deux partis extrêmes, et livre le gouvernement de son ame à cette partie de lui-même où réside la colère et l'esprit de dispute, et qui tient le milieu entre la raison et le désir; il devient un homme altier et ambitieux.

Tu as très bien expliqué, selon moi, l'origine et le développement de ce caractère.

Nous avons donc la seconde espèce d'homme et de gouvernement.

Oui.

Ainsi passons en revue, comme dans Eschyle,

Un autre homme auprès d'un autre État*;

Et pour garder le même ordre, commençons par l'État.

J'y consens.

Le gouvernement qui vient après est, je crois, l'oligarchie.

Qu'entends-tu par oligarchie?

* Parodie d'un vers des *Sept devant Thèbes*, où un messager décrit successivement les héros postés devant chaque porte de la ville. Voyez v. 555.

J'entends une forme de gouvernement où le cens décide de la condition de chaque citoyen, où les riches par conséquent ont le pouvoir auquel les pauvres n'ont aucune part.

Je comprends.

Ne dirons-nous pas d'abord comment la timarchie se change en oligarchie?

Oui.

Il n'y a pas d'aveugle qui ne voie comment se fait le passage de l'une à l'autre.

Comment?

Ce qui perd la timarchie, ce sont ces trésors particuliers que chacun remplit pour soi seul. D'abord cela fait qu'on songe à des dépenses de luxe pour soi et pour sa femme, et qu'ainsi on méconnaît et on élude la loi.

Cela doit être.

Ensuite l'exemple des uns excitant les autres, on se pique d'émulation et en peu de temps la contagion devient universelle.

Cela doit être encore.

Enfin, la passion d'amasser faisant toujours de nouveaux progrès, à mesure que le crédit des richesses augmente, celui de la vertu diminue. La richesse et la vertu ne sont-elles pas en effet comme deux poids mis dans une balance, dont l'un ne peut monter que l'autre ne baisse?

Oui.

Par conséquent, la vertu et les gens de bien sont moins estimés dans un État, à proportion qu'on y estime davantage les riches et les richesses.

Cela est évident.

Mais on s'adonne à ce qu'on estime, et on néglige ce qu'on méprise.

Sans doute.

Ainsi les mêmes hommes, d'ambitieux et d'intrigans qu'ils étaient, finissent par être avares et avides de richesses. Tous leurs éloges, toute leur admiration est pour les riches; les emplois ne sont que pour eux : c'est assez d'être pauvre pour être méprisé.

Il est vrai.

Alors une loi s'établit, qui constitue le pouvoir oligarchique sur la quotité de la fortune; le cens exigé est plus ou moins considérable, selon que le principe oligarchique a plus ou moins de force, et l'accès des charges publiques est interdit à tous ceux dont le bien ne monte pas au taux marqué. Cette loi passe par la voie de la force et des armes, ou, avant qu'on y ait recours, la crainte la fait adopter. N'est-ce pas ainsi que les choses ont lieu?

Oui.

Voilà donc à peu près comment cette forme de gouvernement s'établit.

Oui. Mais quelles sont ses mœurs et les vices que nous lui reprochons?

Le premier est le principe même de ce gouvernement. Remarque en effet ce qui arriverait si dans le choix du pilote on avait uniquement égard au cens, et que le pauvre, fût-il bien plus capable, ne pût approcher du gouvernail.

Les vaisseaux seraient très mal gouvernés.

N'en serait-il pas de même à l'égard de tout autre gouvernement quel qu'il soit?

Je le pense.

Faut-il excepter celui d'un État?

Moins qu'un autre : d'autant plus que c'est de tous les gouvernemens le plus difficile et le plus important.

L'oligarchie a donc d'abord ce vice capital.

Évidemment.

Mais quoi? cet autre vice est-il moins grand?

Quel vice?

Un pareil État par sa nature n'est point un; il renferme nécessairement deux États, l'un composé de riches, l'autre de pauvres*, qui habitent le même sol et conspirent sans cesse les uns contre les autres.

Non certes, ce vice n'est pas moins grand que le premier.

* Voyez la critique qu'Aristote a faite de ce passage, *Polit.* V, 10, p. 238. Ed. Schneider.

Ce n'est pas non plus un grand avantage pour ce gouvernement, que la presque impossibilité de faire la guerre, parce qu'il faut ou bien armer la multitude et avoir alors à la redouter plus que l'ennemi, ou ne pas s'en servir, et se présenter au combat avec une armée vraiment oligarchique *; sans compter que personne ne veut fournir aux frais de la guerre, attendu que chacun tient à son argent.

Il s'en faut bien que ce soit un avantage.

Y approuves-tu encore cette disposition à se mêler de tout, que nous avons tant blâmée autrefois, c'est-à-dire que les mêmes gens y exercent à la fois les fonctions de laboureurs, de commerçans et de guerriers?

Nullement.

Vois si le plus grand vice de cette constitution n'est pas celui que je vais dire.

Lequel?

La liberté qu'on y laisse à chacun de se défaire de son bien ou d'acquérir celui d'autrui, et à celui qui a vendu son bien, de demeurer dans l'État sans y avoir aucune fonction ni d'artisan, ni de commerçant, ni de soldat, ni d'autre titre enfin que celui de pauvre et d'indigent.

Oui, c'est là le plus grand vice.

* C'est-à-dire très peu nombreuse.

On ne songe pas à prévenir ce désordre dans les gouvernemens oligarchiques : car si on le prévenait, les uns n'y posséderaient pas des richesses immenses, tandis que les autres sont réduits à la dernière misère.

Cela est vrai.

Fais encore attention à ceci. Lorsque cet homme, maintenant pauvre, se ruinait par de folles dépenses, quel avantage en résultait-il pour l'État? Passait-il donc pour être un de ses chefs, ou en effet n'était-il ni chef ni serviteur, et tout son emploi n'était-il pas de dépenser son bien ?

Ce n'était qu'un prodigue et rien de plus.

Veux-tu que nous disions de cet homme que comme le frelon est le mal de la ruche *, de même lui est le mal de l'État?

Je le veux bien, Socrate.

Mais il y a cette différence, mon cher Adimante, que Dieu a fait naître sans aiguillon tous les frelons ailés, au lieu que parmi ces frelons à deux pieds, s'il y en a qui n'ont pas d'aiguillons, d'autres en revanche en ont de très piquans. Ceux qui n'en ont pas finissent avec l'âge par devenir des mendians; et de ceux qui en ont sortent tous les malfaiteurs.

* Comparaison imitée d'Hésiode, *OEuvres et jours*, v. 300.

Rien de plus vrai.

Il est donc manifeste que dans tout État où tu verras des pauvres, il y a aussi des filous cachés, des coupeurs de bourse, des sacriléges et des fripons de toute espèce.

On n'en saurait douter.

Mais dans les gouvernemens oligarchiques, ne vois-tu pas de pauvres?

Presque tous les citoyens le sont, à l'exception des chefs.

Ne sommes-nous point par conséquent autorisés à croire qu'il s'y trouve beaucoup de malfaiteurs armés d'aiguillons, que les magistrats surveillent et contiennent par la force?

Oui.

Ne dirons-nous pas que ce qui les y a fait naître, c'est le défaut de culture, la mauvaise éducation et la constitution même du gouvernement?

Sans doute.

Telle est donc le caractère de l'État oligarchique : tels sont ses vices; peut-être en a-t-il encore davantage.

Peut-être.

Ainsi se trouve achevé le tableau de ce gouvernement qu'on nomme oligarchie, où le cens élève aux différens degrés du pouvoir.

Examinons maintenant l'homme oligarchique :

voyons comment il se forme et quel est son caractère.

J'y consens.

Le changement de l'esprit timarchique en oligarchique dans un individu, ne se fait-il pas de cette manière?

De quelle manière?

Le fils veut d'abord imiter son père et marcher sur ses traces; mais ensuite voyant que son père s'est brisé contre l'État, comme un vaisseau contre un écueil; qu'après avoir prodigué ses biens et sa personne, soit à la tête des armées ou dans quelque autre grande charge, il est traîné devant les juges, attaqué par des imposteurs, condamné à la mort, à l'exil, à la perte de son honneur ou de ses biens:

Et cela est très ordinaire.

Voyant, dis-je, fondre sur son père ces malheurs qu'il partage avec lui, dépouillé de son patrimoine, craignant pour sa propre vie, il précipite cette ambition et ces grands sentimens du trône qu'il leur avait élevé dans son ame; et, humilié par la pauvreté, tourne ses pensées vers l'art de faire fortune, et à force de travail et d'épargnes sordides, vient à bout d'amasser de l'argent. Ne crois-tu pas qu'alors sur ce même trône d'où il a chassé l'ambition, il fera monter l'esprit de convoitise et d'avarice, qu'il l'établira

son grand roi, lui mettra le diadème et le collier, et lui ceindra le cimeterre *?

Je le crois.

Mettant ensuite aux pieds de ce nouveau maître, d'un côté la raison, de l'autre le courage, qu'il lui livre en esclaves, il oblige l'une à ne réfléchir, à ne songer qu'aux moyens d'accumuler de nouveaux trésors, et il force l'autre à n'admirer, à n'honorer que les richesses et les riches, à mettre toute sa gloire dans la possession d'une grande fortune et de tout ce qui s'y rapporte.

Il n'est point dans un jeune homme de passage plus rapide ni plus violent que celui de l'ambition à l'avarice.

N'est-ce pas là le caractère oligarchique?

Du moins la révolution qui le métamorphose l'a trouvé tout-à-fait semblable au gouvernement dont nous avons vu sortir l'oligarchie.

Voyons donc s'il ressemble à celle-ci.

Je le veux bien.

N'a-t-il pas d'abord avec l'oligarchie ce premier trait de ressemblance, d'estimer par-dessus tout les richesses?

Oui.

Il lui ressemble de plus par l'esprit d'épargne

* *Cyropédie*, II, 4, 6; description des insignes du Grand-Roi.

et par l'industrie; il n'accorde à la nature que la satisfaction des désirs nécessaires; il s'interdit toute autre dépense, et maîtrise tous les autres désirs comme insensés.

Cela est vrai.

C'est un homme sordide, qui fait argent de tout, qui thésaurise; un de ces talens dont le vulgaire fait grand cas. N'est-ce pas là le portrait fidèle du caractère analogue au gouvernement oligarchique?

Oui, selon moi : car de part et d'autre on préfère la richesse à tout.

Je suppose aussi que cet homme n'a guère songé à s'instruire.

Il n'y a pas d'apparence: autrement, il n'aurait pas pris un guide aveugle *.

Prends bien garde encore à ceci. Ne dirons-nous pas que le défaut d'éducation a fait naître en lui des désirs de la nature des frelons, les uns qui sont comme des mendians, les autres comme des malfaiteurs, que contient violemment l'autre passion qui le domine?

Fort bien.

Sais-tu en quelles occasions se montrera la partie malfaisante de ses désirs?

En quelles occasions?

* Allusion à Plutus, dieu des richesses, qui était aveugle.

Lorsqu'il sera chargé de quelque tutelle, ou de quelque autre commission, où il aura toute licence de mal faire.

Tu as raison.

N'est-il pas clair par là que dans les autres circonstances où il obtient l'estime par d'honorables apparences, c'est en se faisant à lui-même une sage violence qu'il comprime les mauvais désirs qui sont en lui, non pas par le sentiment du devoir ni par l'effet d'une tranquille réflexion, mais par nécessité et par peur, et parce qu'il tremble de compromettre sa fortune?

Cela est certain.

Mais lorsqu'il sera question de dépenser le bien d'autrui, c'est alors, mon cher ami, que dans la plupart de ces ames tu découvriras ces désirs qui tiennent du naturel des frelons.

J'en suis très persuadé.

Un homme de ce caractère ne sera donc pas exempt de séditions au dedans de lui-même: il y aura deux hommes en lui avec des désirs contraires, dont les meilleurs, pour l'ordinaire, l'emporteront sur les plus mauvais.

A la bonne heure.

Aussi aura-t-il, je pense, de meilleures apparences que bien d'autres; mais la vraie vertu d'une ame d'accord avec elle-même et où règne l'unité, sera bien loin de lui.

Je le crois.

Faut-il en matière privée et entre concitoyens figurer dans quelque concours ou toute autre poursuite honorable? Cet homme ménager se montrera très faible jouteur. Comme il ne se soucie pas de dépenser de l'argent pour se faire honneur ni pour ces sortes de combats; et comme il craint d'éveiller en lui-même les passions prodigues et d'en faire ses auxiliaires, mais aussi des rivales dangereuses de sa passion dominante, il se présente dans la lice sur un pied oligarchique, avec une petite partie de ses ressources : il a presque toujours le dessous; mais il s'enrichit.

C'est cela.

Hésiterons-nous encore à placer pour la ressemblance l'homme avare et ménager à côté du gouvernement oligarchique?

Non.

C'est maintenant, je crois, le tour de la démocratie; il faut en examiner l'origine et les mœurs, et observer ensuite la même chose dans l'homme démocratique, afin de les comparer ensemble et de les juger.

Oui, pour suivre notre marche ordinaire.

Eh bien, voici à peu près comment l'insatiable désir de ce bien suprême, que tous ont devant les yeux, c'est-à-dire la plus grande richesse pos-

sible, fait passer un gouvernement de l'oligarchie à la démocratie.

Comment cela?

Les chefs ne devant leur autorité qu'aux grands biens qu'ils possèdent, se gardent de faire des lois pour réprimer le libertinage des jeunes gens et les empêcher de se ruiner en dépenses excessives; car ils ont dessein d'acheter leurs biens, de se les approprier par voie usuraire, et d'accroître par ce moyen leurs propres richesses et leur crédit.

Rien de mieux.

Or, il est bien évident déjà que dans un État les citoyens ne peuvent estimer les richesses et acquérir en même temps la tempérance convenable, mais que c'est une nécessité qu'ils sacrifient une de ces deux choses à l'autre.

Cela est de la dernière évidence.

Ainsi dans les oligarchies, les chefs, par leur négligence et les facilités qu'ils accordent au libertinage, réduisent quelquefois à l'indigence des hommes bien nés.

Certainement.

Et voilà, ce me semble, établis dans l'État des gens pourvus d'aiguillons et bien armés, les uns accablés de dettes, les autres notés d'infamie, d'autres tout cela ensemble, en état d'hostilité et de conspiration contre ceux qui se sont enri-

chis des débris de leur fortune, et contre le reste des citoyens, imbus enfin de l'esprit de révolution.

Tout-à-fait.

Cependant ces usuriers avides, tout attachés à leur affaire, et sans paraître voir ceux qu'ils ont ruinés, à mesure que d'autres se présentent, leur font de larges blessures au moyen de leur or, et tout en multipliant les revenus de leur patrimoine, travaillent à multiplier dans l'État l'engeance du frelon et du mendiant.

Il n'est que trop vrai.

Et le fléau a beau s'étendre, ils ne veulent recourir pour l'arrêter ni à l'expédient dont il a été question, en empêchant les particuliers de disposer de leurs biens à leur fantaisie, ni à cet autre expédient de faire une loi qui détruise tous ces abus.

Quelle loi?

Une loi qui vienne après celle contre les dissipateurs, et qui obligerait bien les citoyens à être honnêtes; car, si les transactions privées de ce genre avaient lieu aux risques et périls des prêteurs, le scandale de ces grandes fortunes usurairement amassées, diminuerait dans l'État, et il s'y formerait bien moins de tous ces maux dont nous avons parlé.

J'en conviens.

C'est par une conduite pareille que ceux qui gouvernent réduisent les gouvernés à cette triste situation : ils se corrompent eux et leurs enfans; ceux-ci gâtés par le luxe et l'inexpérience des fatigues du corps et de l'ame, deviennent indolens et trop faibles pour résister, soit au plaisir, soit à la douleur.

Cela est vrai.

Eux-mêmes, uniquement occupés à s'enrichir, ils négligent tout le reste, et ne se mettent pas plus en peine de la vertu que les pauvres.

Sans contredit.

Or, en de telles dispositions, lorsque les gouvernans et les gouvernés se trouvent ensemble en voyage, ou dans quelque autre rencontre, dans une théorie *, à l'armée, sur mer ou sur terre, et qu'ils s'observent mutuellement dans les occasions périlleuses, les riches n'ont certes nul sujet de mépriser les pauvres; au contraire, souvent un pauvre maigre et hâlé, posté dans la mêlée à côté d'un riche élevé à l'ombre et surchargé d'embonpoint, en le voyant tout hors d'haleine et embarrassé de sa personne, ne penses-tu pas qu'il se dit à lui-même que ces gens-là ne doivent leurs richesses qu'à la lâcheté des

* Voyez le *Phédon*, t. I, p. 185.

pauvres; et quand ils seront entre eux, ne se diront-ils pas les uns les autres? En vérité, nos hommes d'importance c'est bien peu de chose!

Oh! je suis bien sûr qu'ils font de la sorte.

Et comme un corps infirme n'a besoin, pour tomber à bas, que du plus léger accident, et que souvent même il se dérange, sans aucune cause extérieure; ainsi un État, dans une situation analogue, tombe dans une crise dangereuse et se déchire lui-même, à la moindre occasion, soit que les riches et les pauvres appellent à leur secours, ceux-ci les citoyens d'un État démocratique, ceux-là les chefs d'un État oligarchique; quelquefois même, sans que les étrangers s'en mêlent, la discorde n'éclate pas moins.

Oui, vraiment.

Eh bien, à mon avis, la démocratie arrive, lorsque les pauvres, ayant remporté la victoire sur les riches, massacrent les uns, chassent les autres, et partagent également avec ceux qui restent, l'administration des affaires et les charges publiques, lesquelles, dans ce gouvernement, sont données par le sort pour la plupart.

C'est ainsi en effet que s'établit la démocratie, soit par la voie des armes, soit par la retraite des riches, effrayés de leur danger.

Voyons donc quelles seront les mœurs, quel

sera le caractère de ce gouvernement. Tout à l'heure nous rencontrerons un homme d'un caractère analogue à celui-là, que nous pourrons appeler l'homme démocratique.

Certainement.

D'abord, tout le monde est libre dans cet État; on y respire la liberté et l'affranchissement de toute gêne; chacun y est maître de faire ce qu'il lui plaît.

On le dit ainsi.

Mais partout où l'on a ce pouvoir, il est clair que chaque citoyen choisit le genre de vie qui lui agrée davantage.

Sans doute.

Par conséquent, un pareil gouvernement doit offrir plus qu'aucun autre un mélange d'hommes de toute sorte.

Oui.

Vraiment, cette forme de gouvernement a bien l'air d'être la plus belle de toutes; et comme un habit où l'on aurait brodé toutes sortes de fleurs, ce gouvernement bigarré de mille et mille caractères pourrait bien paraître admirable.

Pourquoi non?

Bien des gens du moins le jugeront merveilleux, comme les enfans et les femmes quand ils voient des objets bigarrés.

Je le crois.

Digitized by Google

C'est là, mon cher, qu'on a beau jeu pour trouver un gouvernement.

Comment?

Parce que, grâce à cette grande liberté, celui-là renferme tous les gouvernemens possibles. Il semble en effet que si quelqu'un voulait former le plan d'un État, comme nous faisions tout à l'heure, il n'aurait qu'à se transporter dans un État démocratique comme dans un marché de gouvernemens de toute espèce; et il pourrait y choisir celui qu'il voudrait et exécuter ensuite son projet d'après le modèle qu'il aurait choisi.

Il ne manquerait assurément pas de modèles.

A juger sur le premier coup d'œil, n'est-ce pas une condition merveilleuse et bien commode, de ne pouvoir être contraint d'accepter aucune charge administrative, quelque mérite que vous ayez pour la remplir; de n'être pas tenu non plus de vous laisser administrer, si vous ne le voulez point; de ne pas aller à la guerre quand les autres y vont; et tandis que les autres vivent en paix, de n'y point vivre vous-même, si cela ne vous plaît pas; et en dépit de la loi qui vous interdirait toute fonction dans l'administration ou dans la judicature, d'être juge ou magistrat, s'il vous en prend la fantaisie?

Oui, du moins à la première vue.

N'est-ce pas encore quelque chose d'admirable que la douceur avec laquelle on y traite certains condamnés? N'as-tu pas vu dans quelque État de ce genre, des hommes, condamnés à la mort ou à l'exil, rester et se promener en public, et, comme s'il n'y avait là personne pour s'en inquiéter ou même pour s'en apercevoir, un pareil personnage marcher comme un héros?

Certainement, j'en ai vu plusieurs.

Et cette indulgence de l'État, ce dégagement de tout scrupule mesquin qui lui fait dédaigner ces maximes que nous avions la simplicité de traiter avec tant de respect, en traçant le plan de notre État, quand nous disions qu'à moins d'être doué d'une nature extraordinaire nul ne saurait devenir vertueux, si dès l'enfance le beau et l'honnête n'ont occupé ses jeux, et si ensuite il n'en a pas fait une étude sérieuse.... Oh! avec quelle grandeur d'ame on y foule aux pieds toutes ces maximes! Sans se mettre en peine d'examiner quelle éducation a formé celui qui se mêle des affaires publiques, on l'accueille avec honneur, pourvu seulement qu'il se dise plein de zèle pour les intérêts du peuple.

C'est en effet bien de la magnanimité.

Tels sont, avec d'autres semblables, les avantages de la démocratie. C'est, comme tu vois, un gouvernement charmant, où personne ne com-

mande, d'une bigarrure piquante, et qui a trouvé le moyen d'établir l'égalité entre les choses inégales comme entre les choses égales.

Tu n'en dis rien qui ne soit à la connaissance de tout le monde.

Considère à présent ce caractère dans un individu, ou plutôt, pour garder toujours le même ordre, ne verrons-nous pas auparavant comment il se forme?

Oui.

N'est-ce pas ainsi? L'homme avare et oligarchique a un fils qu'il élève dans ses sentimens.

Fort bien.

Ce fils maîtrise par la force, ainsi que son père, les désirs qui le portent à la dépense, mais qui sont ennemis du gain, désirs qu'on appelle superflus.

Cela doit être.

Veux-tu, pour éviter tout malentendu, que nous commencions par établir la distinction des désirs nécessaires et des désirs superflus?

Je le veux bien.

N'a-t-on pas raison d'appeler désirs nécessaires ceux dont il n'est pas en notre pouvoir de nous dépouiller, et qu'il nous est d'ailleurs utile de satisfaire? Car il est évident que ce sont des nécessités de notre nature : n'est-ce pas?

Oui.

Digitized by Google

C'est donc à bon droit que nous appellerons ces désirs nécessaires.

Sans doute.

Pour ceux dont il est aisé de se délivrer, si l'on s'y applique de bonne heure, et dont la présence, loin de produire en nous aucun bien, ne nous fait que du mal, ne les qualifierons-nous pas justement en les appelant des désirs superflus?

Très justement.

Prenons un exemple des uns et des autres, afin de nous en former une idée exacte.

A merveille.

Le désir de manger, autant qu'il le faut pour entretenir la santé et la vigueur, et le même désir d'avoir à manger du pain et quelques mets, n'est-il pas nécessaire?

Je le pense.

Le désir de manger du pain sera nécessaire à double titre, et comme utile, et comme pouvant empêcher de vivre s'il n'était pas satisfait.

Oui.

Tandis que celui de manger des mets préparés n'est nécessaire qu'en tant qu'il sert à la vigueur.

Cela est vrai.

Mais le désir qui va au-delà, et se porte sur des mets plus recherchés, désir que presque tout le monde est capable de surmonter en le châtiant de bonne heure et en lui donnant une cul-

ture convenable, désir nuisible au corps, et non moins nuisible dans l'ame à la raison et à la tempérance, ne doit-il pas être compté parmi les désirs superflus?

Sans contredit.

Nous dirons donc que ceux-ci sont des désirs prodigues; ceux-là des désirs profitables, parce qu'ils servent à nous rendre plus capables d'agir.

Oui.

Nous porterons le même jugement sur les plaisirs de l'amour, et tous les autres plaisirs.

Soit.

N'est-il pas maintenant bien entendu que celui à qui nous avons donné le nom de frelon, c'est l'homme dominé par les désirs superflus; au lieu que l'homme gouverné par les désirs nécessaires, c'est notre personnage avare et oligarchique?

A la bonne heure.

Revenons au passage de l'oligarchie à la démocratie dans cet individu : voici, ce me semble, de quelle manière cela arrive ordinairement.

Comment?

Lorsqu'un jeune homme, mal élevé, ainsi que nous l'avons dit, et nourri dans des principes sordides, a goûté une fois du miel des frelons, qu'il s'est trouvé dans la compagnie de ces insectes ardens, et habiles à irriter en lui des

désirs et des caprices sans nombre et de toute espèce, n'est-ce pas alors que son gouvernement intérieur, d'oligarchique qu'il était, devient démocratique?

Nécessairement.

Et comme l'État a changé de forme, quand l'une des deux factions a été assistée du dehors par des forces du même ordre qu'elle, ainsi ce jeune homme ne changera-t-il pas de mœurs, quand certaines de ses passions recevront le secours de passions analogues et de même nature?

Tout-à-fait.

Et si son père ou ses proches envoyaient de leur côté du secours à la faction des désirs oligarchiques, et employaient pour la soutenir les avis salutaires et les réprimandes, son cœur ne serait-il pas en proie à tous les troubles d'une guerre intestine?

Comment en pourrait-il être autrement?

Quelquefois la faction oligarchique l'emportera sur la faction démocratique; alors, une honte généreuse se réveillant en lui, les mauvais désirs sont en partie détruits, en partie mis en fuite, et tous ses sentimens se remettent en bon ordre.

Cela arrive quelquefois.

Mais bientôt à la place des désirs mis en fuite

surviennent de nouveaux désirs de la même famille, qu'a laissé croître inaperçus, grandir et se multiplier la mauvaise éducation que le jeune homme a reçue de son père.

C'est l'ordinaire.

Ils l'entraînent de nouveau dans les mêmes compagnies, et par suite de ce commerce clandestin, ils vont se multipliant sans cesse.

Comment n'en serait-il pas ainsi?

Enfin, ils s'emparent de la citadelle de l'ame de ce jeune homme, après s'être aperçus qu'elle est vide de science, de nobles exercices et de maximes vraies, garde la plus sûre de la raison des mortels, amis des dieux.

Sans aucun doute.

Au lieu de ces nobles milices, ce sont les maximes et les opinions fausses et présomptueuses qui accourent en foule et se jettent dans la place.

Cela est inévitable.

N'est-ce point alors qu'il retourne dans la première compagnie où on s'enivre de lotos *, et ne rougit plus de son commerce intime avec elle? S'il vient de la part de ses amis et de ses proches quelque renfort au parti de l'économie et des épargnes, les maximes présomptueuses fer-

* Voyez les notes à la fin du volume.

mant promptement les portes du château royal, refusent l'entrée au secours qu'on envoie, et n'admettent pas même la députation bienveillante des sages conseils des vieillards. Secondées d'une multitude de désirs pernicieux, elles s'assurent l'empire par la force ouverte; et traitant la honte d'imbécillité, la proscrivent ignominieusement, chassent la tempérance avec outrage en lui donnant le nom de lâcheté, et exterminent la modération et la frugalité, qu'elles appellent rusticité et bassesse.

Oui vraiment.

Après avoir fait place nette, et purifié à leur manière l'ame du jeune homme qu'elles obsèdent, comme si elles l'initiaient aux grands mystères, elles ne tardent pas à y introduire avec un nombreux cortége, richement parés et la couronne sur la tête, l'insolence, l'anarchie, le libertinage et l'effronterie, chantant leurs louanges et les décorant de beaux noms : appelant l'insolence belles manières, l'anarchie liberté, le libertinage magnificence, l'effronterie courage. N'est-ce pas ainsi qu'un jeune homme accoutumé dès l'enfance à n'écouter que les désirs nécessaires, en vient à émanciper ou plutôt à laisser dominer en lui les désirs superflus et pernicieux ?

Cela est frappant.

Comment vit-il après cela? Sans distinguer les désirs superflus des désirs nécessaires, il prodigue aux uns et aux autres son argent, ses soins et son temps. S'il est assez heureux pour ne pas porter trop loin ses désordres, et si, l'âge ayant un peu apaisé le tumulte de ses passions, il rappelle le parti qui a succombé et ne s'abandonne pas tout entier au parti vainqueur, il établit alors entre ses désirs une espèce d'égalité, et livre tour à tour son ame au premier à qui le sort est favorable, jusqu'à ce que ce désir soit satisfait; puis il passe sous l'empire d'un autre, et ainsi de suite, n'en repoussant aucun, et les traitant tous également bien.

Tu as raison.

Que quelqu'un vienne lui dire qu'il y a des plaisirs de deux sortes : les uns, qui vont à la suite des désirs innocens et légitimes, les autres qui sont le fruit de désirs coupables; qu'il faut s'attacher aux uns et les honorer, châtier et dompter les autres; il ferme toutes les avenues de la citadelle à ce sage discours, et n'y répond qu'en branlant la tête, soutenant que tous les plaisirs sont de même nature, et méritent d'être également recherchés.

Dans la disposition d'esprit où il est, c'est bien là ce qu'il doit faire.

Il vit donc au jour la journée dans cette complaisance pour le premier caprice qui se présente. Aujourd'hui il s'enivre et il lui faut des joueuses de flûte : demain il jeûne et ne boit que de l'eau ; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien ; quelquefois il est philosophe ; le plus souvent il est homme d'État, il se lance dans la politique, parle et agit à tort et à travers. Un jour, des gens de guerre lui font envie, et le voilà devenu guerrier : un autre jour ce sont des hommes de finances : le voilà qui se jette dans les affaires. En un mot, aucun ordre, aucune loi ne préside à sa conduite, et il ne cesse de mener cette vie qu'il appelle libre, agréable et fortunée.

Voilà au naturel la vie d'un ami de l'égalité.

Cet homme offrant en lui toutes sortes de contrastes et la réunion de presque tous les caractères, a, selon moi, tout l'agrément et toute la variété de l'État populaire ; et il n'est pas étonnant que tant de personnes de l'un et de l'autre sexe trouvent si beau un genre de vie où sont rassemblées toutes les espèces de gouvernemens et de caractères.

Je le conçois.

C'est donc entendu. Mettons cet homme en regard de la démocratie, comme pouvant à bon droit être nommé démocratique.

C'est entendu.

Il nous reste désormais à considérer la plus belle forme de gouvernement et le plus beau caractère; je veux dire la tyrannie et le tyran.

Fort bien.

Voyons donc, mon cher ami, comment se forme le gouvernement tyrannique; et d'abord il est à peu près évident qu'il provient de la démocratie.

Cela est évident.

La manière dont la démocratie se forme de l'oligarchie, n'est-elle pas à peu près la même que celle dont la démocratie engendre la tyrannie?

Comment?

Ce qu'on regarde dans l'oligarchie comme le plus grand bien, ce qui même donne naissance à cette forme de gouvernement, ce sont les richesses excessives des particuliers : n'est-ce pas?

Oui.

Et ce qui cause sa ruine, c'est le désir insatiable de ces richesses, et l'indifférence que la passion de s'enrichir inspire pour tout le reste?

Cela est encore vrai.

Maintenant ce qui fait la ruine de l'État démocratique, n'est-ce pas aussi le désir insatiable de ce qu'il regarde comme son bien suprême?

Quel bien?

Digitized by Google

La liberté. En effet, dans un État démocratique, vous entendrez dire de toutes parts que la liberté est le plus précieux des biens; et que pour cette raison, quiconque est né de condition libre ne saurait vivre convenablement dans un autre État.

Rien n'est plus ordinaire qu'un pareil langage.

Or, et c'est où j'en voulais venir, l'amour de la liberté porté à l'excès, et accompagné d'une indifférence extrême pour tout le reste, ne change-t-il pas enfin ce gouvernement et ne rend-il pas la tyrannie nécessaire?

Comment donc?

Lorsqu'un État démocratique, dévoré de la soif de la liberté, trouve à sa tête de mauvais échansons qui lui versent la liberté toute pure, outre mesure et jusqu'à l'enivrer; alors si ceux qui gouvernent ne sont pas tout-à-fait complaisans et ne donnent pas au peuple de la liberté tant qu'il en veut, celui-ci les accuse et les châtie comme des traîtres et des partisans de l'oligarchie *.

Oui, certes.

Ceux qui sont encore dociles à la voix des magistrats, il les outrage et les traite d'hommes serviles et sans caractère. Il loue et honore en particulier et en public les gouvernans qui ont l'air de

* Cicéron a traduit tout ce passage, *De Republicâ*, I, 43.

gouvernés, et les gouvernés qui prennent l'air de gouvernans. N'est-il pas inévitable que dans un pareil État l'esprit de liberté s'étende à tout?

Comment cela ne serait-il pas?

Qu'il pénètre, mon cher ami, dans l'intérieur des familles, et qu'à la fin la contagion de l'anarchie gagne jusqu'aux animaux?

Qu'entends-tu par là?

Je veux dire que le père s'accoutume à traiter son enfant comme son égal, à le craindre même; que celui-ci s'égale à son père et n'a ni respect ni crainte pour les auteurs de ses jours, parce qu'autrement sa liberté en souffrirait; que les citoyens et les simples habitans et les étrangers même aspirent aux mêmes droits.

C'est bien là ce qui arrive.

Oui, et il arrive aussi d'autres misères telles que celles-ci. Sous un pareil gouvernement, le maître craint et ménage ses disciples; ceux-ci se moquent de leurs maîtres et de leurs surveillans. En général les jeunes gens veulent aller de pair avec les vieillards, et lutter avec eux en propos et en actions. Les vieillards, de leur côté, descendent aux manières des jeunes gens, en affectent le ton léger et l'esprit badin, et imitent la jeunesse de peur d'avoir l'air fâcheux et despotique.

Tout-à-fait.

Mais le dernier excès de la liberté dans un État populaire, c'est quand les esclaves de l'un et de l'autre sexe ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetés. Et nous allions presque oublier de dire jusqu'où vont l'égalité et la liberté dans les rapports des femmes et des hommes.

Et pourquoi donc ne dirions-nous pas, selon l'expression d'Eschyle,

Tout ce qui nous vient maintenant à la bouche*?

Sans doute, et c'est aussi ce que je fais. Il n'est pas jusqu'aux animaux à l'usage des hommes qui en vérité ne soient là plus libres que partout ailleurs; c'est à ne pas le croire, si on ne l'a pas vu. Des petites chiennes y sont tout comme leurs maîtresses, suivant le proverbe; les chevaux et les ânes, accoutumés à une allure fière et libre, s'en vont heurter ceux qu'ils rencontrent, si on ne leur cède le passage. Et ainsi du reste; tout y respire la liberté.

Tu me racontes mon propre songe. Je ne vais jamais à la campagne, que cela ne m'arrive.

Or, vois-tu le résultat de tout ceci, combien les citoyens en deviennent ombrageux, au point

* On ignore à quelle tragédie d'Eschyle appartient ce vers qui était passé en proverbe.

de s'indigner et de se soulever à la moindre apparence de contrainte? Ils en viennent à la fin, comme tu sais, jusqu'à ne tenir aucun compte des lois écrites ou non écrites, afin de n'avoir absolument aucun maître.

Je le sais parfaitement.

Eh bien, mon cher ami, c'est de ce jeune et beau gouvernement que naît la tyrannie, du moins à ce que je pense.

Bien jeune, en effet; mais qu'arrive-t-il ensuite?

Le même fléau qui a perdu l'oligarchie, prenant de nouvelles forces et de nouveaux accroissemens à la faveur de la licence universelle, prépare l'esclavage à l'État démocratique : car tout excès amène volontiers l'excès contraire dans les saisons, dans les végétaux, dans nos corps, et dans les États tout comme ailleurs.

Cela doit être.

Ainsi dans un État comme dans un individu ce qui doit succéder à l'excès de la liberté c'est précisément l'excès de la servitude.

Cela doit être encore.

Par conséquent, ce qui doit être, c'est que la tyrannie ne prenne naissance d'aucun autre gouvernement que du gouvernement populaire; c'est-à-dire qu'à la liberté la plus illimitée succède le despotisme le plus entier et le plus intolérable.

Tel est l'ordre même des choses.

Mais ce n'est pas là ce que tu demandes. Tu veux savoir quel est ce même fléau qui, s'attachant à la démocratie comme à l'oligarchie, conduit celle-là à la tyrannie.

Tu as raison.

Par ce fléau, j'entends cette foule de gens oisifs et prodigues, les uns plus courageux qui sont à la tête, les autres plus lâches qui vont à la suite. Nous les avons comparés les premiers à des frelons armés d'aiguillons, les seconds à des frelons sans aiguillon.

Et très justement.

Ces deux espèces d'hommes portent dans tout corps politique le même désordre que le phlegme et la bile dans le corps humain. Le législateur, en habile médecin de l'État, devra prendre par avance à leur égard les mêmes précautions que le sage cultivateur d'abeilles prend à l'égard des frelons. Son premier soin sera d'empêcher qu'ils ne s'introduisent dans la ruche; et s'ils y pénètrent, il les détruira au plus tôt avec les alvéoles qu'ils ont infestés.

Non, il n'y a pas d'autre parti à prendre.

Pour concevoir plus clairement ce que nous voulons dire, suivons ce procédé.

Lequel?

Divisons par la pensée l'État populaire en trois

classes, dont en effet il est composé La première est cette engeance qui, grâce à la licence publique, ne foisonne pas moins dans la démocratie que dans l'oligarchie.

D'accord.

Seulement elle y est beaucoup plus malfaisante.

Pour quelle raison ?

C'est que dans l'autre État, comme ces gens n'ont aucun crédit, et qu'on a soin de les écarter de toutes les charges, ils restent sans action et sans force ; au lieu que dans la démocratie, ce sont eux presque exclusivement qui sont à la tête des affaires. Les plus ardens parlent et agissent ; les autres, assis autour de la tribune, bourdonnent, et ferment la bouche à quiconque veut parler en sens contraire : de sorte que dans ce gouvernement toutes les affaires passent par leurs mains, à l'exception d'un très petit nombre.

Cela est vrai.

Il y a encore une autre classe qui est distincte de la multitude.

Quelle est-elle ?

Là où tout le monde travaille à s'enrichir, ceux qui sont les plus sages dans leur conduite sont aussi pour l'ordinaire les plus riches.

Cela doit être.

Digitized by Google

C'est de là, j'imagine, que les frelons tirent le plus de miel et le plus facilement.

Sans doute. Quel butin pourrait-on faire sur ceux qui ne possèdent que peu de chose?

Aussi donne-t-on aux riches le nom d'herbe aux frelons.

Ordinairement.

La troisième classe, c'est le menu peuple, tous ceux qui travaillant de leurs bras sont étrangers aux affaires et ne possèdent presque rien. Dans la démocratie, cette classe est la plus nombreuse, et la plus puissante, lorsqu'elle se rassemble.

Oui. Mais elle ne se rassemble guère, s'il ne doit pas lui revenir pour sa part quelque peu de miel.

Et il lui en revient toutes les fois que les chefs trouvent moyen de s'emparer des biens des riches pour les distribuer au peuple, en gardant la meilleure part pour eux-mêmes.

C'est ainsi qu'il lui revient quelque chose.

Cependant les riches qu'on dépouille sont bien obligés de se défendre; ils s'adressent au peuple, et emploient tous les moyens pour se tirer d'embarras.

Sans contredit.

Les autres, de leur côté, les accusent, n'eussent-ils jamais songé à la moindre innovation,

de conspirer contre le peuple et de vouloir l'oligarchie.

Ils n'y manquent pas.

Mais à la fin, lorsque ceux-ci voient le peuple, moins par mauvaise volonté que par ignorance, et séduit par les artifices de leurs calomniateurs, disposé à leur faire injustice, alors, bon gré malgré, ils deviennent en effet oligarchiques. Ce n'est point leur faute, mais celle de ce frelon qui, les piquant de son aiguillon, les pousse à cette extrémité.

Assurément.

Alors viennent les poursuites, les procès, les luttes des partis.

Oui.

Maintenant, n'est-il pas ordinaire au peuple d'avoir quelqu'un à qui il confie particulièrement ses intérêts et qu'il travaille à agrandir et à rendre puissant?

Oui.

Il est évident que c'est de la tige de ces protecteurs du peuple que naît le tyran, et non d'ailleurs.

La chose est manifeste.

Mais, par où le protecteur du peuple commence-t-il à en devenir le tyran? N'est-ce pas évidemment lorsqu'il commence à lui arriver quelque chose de semblable à ce qui se passe,

dit-on, dans le temple de Jupiter Lycéen en Arcadie *?

Que dit-on qu'il s'y passe?

On dit que celui qui a goûté des entrailles d'une créature humaine mêlées à celles des autres victimes, se change inévitablement en loup. Ne l'aurais-tu pas entendu dire?

Oui.

De même lorsque le chef du peuple, assuré du dévouement de la multitude, trempe ses mains dans le sang de ses concitoyens; quand sur des accusations injustes, suivant la marche ordinaire, il traîne ses adversaires devant les tribunaux pour les faire périr odieusement; qu'il abreuve sa langue et sa bouche impie du sang de ses proches, qu'il exile et qu'il tue, et montre à la multitude l'image de l'abolition des dettes et d'un nouveau partage des terres; n'est-ce pas dès lors pour cet homme une nécessité et comme une loi du destin de périr de la main de ses ennemis ou de devenir tyran et de se changer en loup?

Il n'y a pas de milieu.

Le voilà donc en guerre ouverte avec tous ceux qui ont de la fortune?

Oui.

* Voyez dans Pausanias, VIII, 2, la fable de Lycaon changé en loup, après avoir immolé un enfant sur l'autel de Jupiter Lycéen.

Supposez qu'on parvienne à le chasser, mais qu'il revienne malgré ses ennemis, ne revient-il pas tyran achevé?

Certainement.

Mais si les riches ne peuvent ni le chasser, ni le faire périr en le décriant parmi le peuple, ils conspirent sourdement contre sa vie.

C'est ce qui a lieu volontiers.

Arrivé là, l'ambitieux, à l'exemple * de tous ceux qui en sont venus comme lui à ces extrémités, adresse au peuple la fameuse requête du tyran : il lui demande une garde, afin que le défenseur du peuple soit en sûreté.

Oui vraiment.

Et le peuple la lui donne, craignant tout pour son défenseur, et en parfaite sécurité pour lui-même.

A merveille.

C'est en ce moment, mon cher ami, que tout homme qui a de la fortune, et qui est suspect par conséquent d'être un ennemi du peuple, prend le parti que conseillait l'oracle à Crésus ** :

Il s'enfuit vers l'Hermus au lit pierreux,
Quitte la patrie et ne craint pas le reproche de lâcheté.

* Allusion à Pisistrate.

** Hérodote, I, 55. Voyez aussi le Scoliaste.

Fort bien; car il ne l'aurait pas craint deux fois.

En effet, s'il est pris dans sa fuite, il lui en coûte la vie.

Nécessairement.

En attendant, notre protecteur du peuple ne s'endort pas dans sa grandeur *; il monte ouvertement sur le char de l'État, écrase une foule de victimes, et de protecteur du peuple devient un tyran.

Il faut s'y attendre.

A présent, considérons quelle est sa félicité propre, et celle de l'État où s'est rencontré un semblable mortel.

Je le veux bien.

D'abord dans les premiers jours de sa domination, n'accueille-t-il pas d'un sourire et d'un air gracieux tous ceux qu'il rencontre? Il assure qu'il n'est pas un tyran, il est prodigue de grandes promesses en public et en particulier, il affranchit des débiteurs, partage des terres entre le peuple et ses favoris, et affecte envers tous la bienveillance et l'affabilité.

C'est probable.

* Allusion à une expression d'Homère, *Iliade*, XVI, 776; *Odyssée*, XXIV, 39.

Quand il en a fini avec ses ennemis du dehors, en s'arrangeant avec les uns, en ruinant les autres, et qu'il a mis son pouvoir à l'abri de ce côté, il a soin de susciter toujours quelques guerres, afin que le peuple ne puisse se passer d'un chef.

Cela doit être.

Afin encore qu'épuisés de contributions et appauvris, les citoyens ne songent qu'à leurs besoins de tous les jours, et deviennent moins dangereux pour lui *.

C'est cela.

Et s'il en est qu'il soupçonne d'avoir le cœur trop haut pour plier sous ses volontés, c'est encore un excellent prétexte pour s'en défaire en les livrant à l'ennemi. Par toutes ces raisons, le tyran est donc toujours condamné à fomenter la guerre.

Oui.

Mais une pareille conduite ne peut manquer de lui attirer la haine des citoyens.

Sans doute.

Et n'arrivera-t-il pas que parmi ceux qui ont contribué à son élévation et qui ont du crédit, plusieurs s'échapperont en paroles hardies, soit entre eux, soit devant lui, et critiqueront ce

* Aristote dit à peu près la même chose, *Politique*, V, 9.

qui se passe, ceux-là du moins qui auront le plus de courage?

Il y a grande apparence.

Il faut donc que le tyran s'en défasse, s'il veut rester le maître, jusque là qu'il ne laisse subsister parmi les siens, non plus que parmi ses ennemis, un seul homme de quelque valeur.

Évidemment.

Il faut que son œil pénétrant s'applique à bien discerner qui a du courage, qui, de la grandeur d'ame, qui, de la prudence, qui, des richesses. Tel est son bonheur : il est réduit, qu'il le veuille ou non, à leur faire la guerre à tous et à leur tendre des piéges, jusqu'à ce qu'il ait purgé l'État.

Belle manière de le purger!

C'est juste le contraire des médecins, qui purgent le corps en ôtant ce qu'il y a de mauvais et en laissant ce qu'il y a de bon.

C'est là pour lui, à ce qu'il paraît, la condition du pouvoir suprême.

En vérité, n'est-ce pas une bien agréable alternative que celle de périr ou de vivre avec une foule d'hommes méprisables, dont encore il ne peut éviter la haine?

Telle est pourtant la situation où il se trouve.

N'est-il pas vrai que plus il se rendra odieux à

ses concitoyens par ses cruautés, plus il aura besoin d'une garde nombreuse et fidèle?

Oui.

Mais où trouvera-t-il des gens fidèles? D'où les fera-t-il venir?

S'il leur offre un salaire, ils accourront en foule de toutes parts.

Je crois t'entendre, Adimante. Il lui viendra par essaims des frelons de tous les pays.

C'est bien là ce que je veux dire.

Mais pourquoi ne prendrait-il pas des gens du pays?

Comment?

En faisant entrer dans sa garde des esclaves qu'il affranchirait après les avoir enlevés à leurs maîtres.

Fort bien; car ces esclaves seraient les plus dévoués de ses satellites.

Le sort du tyran est bien digne d'envie, si tels sont les amis et les familiers qu'elle lui impose, après qu'il aura détruit ceux dont nous avons parlé.

Voilà ses seuls amis.

Ces compagnons du tyran l'admirent; ce sont là les nouveaux citoyens qui vivent avec lui, tandis que les honnêtes gens le haïssent et le fuient.

Cela doit être.

On n'a donc pas tort de vanter la tragédie comme une école de sagesse et particulièrement Euripide.

A quel propos dis-tu cela?

C'est qu'Euripide a prononcé cette sentence d'un sens bien profond :

Les tyrans deviennent habiles par le commerce des habiles*;

voulant dire évidemment que leur société ne se compose que de gens habiles.

Oui, il qualifie la tyrannie de divine, et autres choses semblables, lui et les autres poètes**.

Aussi les poètes tragiques ont-ils l'esprit trop bien fait pour trouver mauvais que dans notre État, et dans tous ceux qui s'en rapprochent par leur constitution, on refuse de recevoir les chantres des tyrans.

Ceux d'entre eux qui seront un peu raisonnables, ne sauraient s'en offenser.

Quant aux autres États, ils peuvent les parcourir, y rassembler la multitude, et prenant à leurs gages des voix belles, fortes, insinuantes, y répandre le goût de la tyrannie et de la démocratie.

A merveille.

Et y gagner encore de l'argent et des honneurs,

* Voyez la note du t. V, p. 247, et le Scholiaste.

** Euripide, *Troyennes*, v. 1177.

surtout auprès des tyrans, comme c'est naturel, et en second lieu auprès des démocraties. Mais à mesure qu'ils s'élèvent vers des gouvernemens plus parfaits, leur gloire se lasse, manque d'haleine, et n'a plus la force d'avancer.

Tu as raison.

Mais ceci n'est qu'une digression. Revenons au tyran, et voyons comment il fera pour nourrir cette armée de satellites belle, nombreuse, mélangée et renouvelée à tous momens.

S'il y a dans l'État des temples riches, il les dépouillera; et tant que les produits de la vente des choses sacrées ne seront pas épuisés, il ne demandera pas au peuple de trop fortes contributions: cela est évident.

Mais quand ce fonds viendra à lui manquer?

Alors il vivra du bien de son père, lui, ses convives, ses favoris et ses maîtresses.

J'entends : c'est-à-dire que le peuple qui a donné naissance au tyran, le nourrira lui et les siens.

Il le faudra bien.

Mais quoi! si le peuple se fâchait à la fin, et lui disait qu'il n'est pas juste qu'un fils déjà grand et fort soit à charge à son père; qu'au contraire, c'est à lui de pourvoir à l'entretien de son père; qu'il ne l'a pas formé et élevé si haut pour se voir, aussitôt qu'il serait grand, l'esclave

de ses esclaves, et pour le nourrir avec tous ces esclaves et ce ramas d'étrangers sans aveu : mais pour être affranchi, sous ses auspices, du joug des riches et de ceux qu'on appelle dans la société les honnêtes gens; qu'ainsi il lui ordonne de se retirer avec ses amis, du même droit qu'un père chasse son fils de sa maison avec ses turbulens compagnons de débauche.

Alors, par Jupiter, le peuple verra quel enfant il a engendré, caressé, élevé, et que ceux qu'il prétend chasser sont plus forts que lui.

Que dis-tu ? quoi ! le tyran oserait faire violence à son père, et même le frapper, s'il ne cédait pas ?

Oui, car il l'a désarmé.

Le tyran est donc un fils ingrat, un parricide; et nous voilà arrivés à ce que tout le monde appelle la tyrannie. Le peuple, en voulant éviter, comme on dit, la fumée de la dépendance sous des hommes libres, tombe dans le feu du despotisme des esclaves, échangeant une liberté excessive et extravagante contre le plus dur et le plus amer esclavage.

C'est là en effet ce qui arrive.

Eh bien, Adimante, aurions-nous mauvaise grâce à dire que nous avons expliqué d'une manière satisfaisante le passage de la démocratie à la tyrannie, et les mœurs de ce gouvernement ?

L'explication est complète.

LIVRE NEUVIÈME.

Il nous reste à examiner le caractère du tyran dans l'individu, comment l'homme tyrannique naît de l'homme démocratique, quelles sont alors ses mœurs, et si son sort est heureux ou malheureux.

Oui, c'est l'homme tyrannique qui nous reste à examiner.

Sais-tu ce qui me manque encore?

Quoi?

Nous n'avons pas, ce me semble, assez nettement exposé la nature et les diverses espèces de désirs. Tant que ce point sera défectueux, nous n'arriverons à rien de clair.

Mais nous sommes à temps d'y revenir.

Sans doute. Voici ce que je suis bien aise de remarquer dans les désirs. Parmi les désirs et les plaisirs non nécessaires, j'en aperçois d'illégitimes qui naissent probablement dans l'ame de tous les hommes, mais qui, chez quelques-uns, réprimés par les lois et par d'autres désirs meil-

leurs, s'en vont tout-à-fait, grâce à la raison, ou demeurent faibles et en petit nombre, tandis que chez d'autres ils subsistent en plus grand nombre et plus forts.

De quels désirs parles-tu?

Je parle de ceux qui se réveillent durant le sommeil, lorsque la partie de l'ame qui est raisonnable, pacifique et faite pour commander, est comme endormie; et que la partie animale et féroce, excitée par le vin et la bonne chère, se soulève, et repoussant le sommeil cherche à s'échapper et à satisfaire ses propres penchans. Elle ose tout alors, comme si elle avait secoué et rejeté toute honte et toute retenue; l'inceste avec une mère ne l'arrête pas; elle ne distingue ni dieu, ni homme, ni bête; aucun meurtre, aucun affreux aliment ne lui fait horreur; en un mot, il n'est point d'infamie, point d'extravagance dont elle ne soit capable.

Tu dis très vrai.

Mais lorsqu'un homme mène une vie sobre et réglée; lorsqu'il se livre au sommeil, après avoir éveillé en lui la raison, l'avoir nourrie de nobles pensées, de spéculations élevées, et s'être entretenu avec lui-même; lorsqu'il a évité d'affamer aussi bien que de rassasier le désir, afin que celui-ci se repose et ne vienne point troubler, de ses joies ou ses tristesses, le principe

meilleur, mais qu'il le laisse, seul et dégagé, examiner et poursuivre d'une ardeur curieuse ce qu'il voudrait savoir du passé, du présent et même de l'avenir; lorsque cet homme a eu soin aussi de maintenir en repos la colère, et qu'il se couche, le cœur tranquille et exempt de ressentiment contre qui que ce soit; enfin, lorsque ses yeux se ferment, le principe de la sagesse seul en mouvement dans le silence des deux autres, en cet état, tu le sais, l'ame entre dans un rapport plus intime avec la vérité, et les visions des songes n'ont rien de criminel *.

J'admets tout cela parfaitement.

Je me suis trop étendu peut être; ce que nous voulons constater, c'est qu'il y a en chacun de nous, même dans ceux qui paraissent les plus modérés, une espèce de désirs cruels, intraitables, sans lois; et c'est ce que les songes attestent. Vois si ce que je dis est vrai et si tu en tombes d'accord?

J'en tombe d'accord.

Rappelle-toi maintenant le portrait que nous avons fait de l'homme démocratique. Nous disions que dans sa jeunesse il avait été élevé par

* Cicéron a encore traduit tout ce passage, *De Divinatione*, I, 29.

un père parcimonieux, n'estimant que les désirs qui ont le gain pour objet, et se mettant peu en peine des désirs superflus qui se rapportent au luxe et aux plaisirs : n'est-ce pas?

Oui.

Que jeté dans la compagnie de gens frivoles et livrés à ces désirs superflus dont je viens de parler, entraîné dans toutes leurs folies et adoptant leur manière d'être par aversion pour l'économie étroite de son père; doué pourtant d'un meilleur naturel que ses corrupteurs, ce jeune homme, tiraillé de deux côtés opposés, avait pris un milieu, et s'était décidé à user de l'un et de l'autre système avec modération, selon lui, et à mener une vie également éloignée de la contrainte servile et du désordre qui ne connaît point de loi; qu'ainsi d'oligarchique il était devenu démocratique.

Cela est vrai. Telle est bien l'idée que nous nous en sommes faite.

Donne à présent à cet homme devenu vieux un fils élevé dans des habitudes semblables.

Fort bien.

Imagine ensuite qu'il lui arrive la même chose qu'à son père, je veux dire qu'il se trouve entraîné à une vie licencieuse, vie de liberté par excellence au dire de ses guides; que son père et ses proches prêtent main-forte aux désirs mo-

dérés, tandis que les autres secondent de tout leur pouvoir la faction contraire; quand ces enchanteurs habiles qui possèdent le secret de faire des tyrans, désespéreront de tout autre moyen de retenir ce jeune homme, ils feront naître en son cœur, par leurs artifices, l'amour de se mettre à la tête des désirs oisifs et prodigues, amour qui est une sorte de grand frelon ailé; car crois-tu qu'un pareil amour soit autre chose?

Non, rien autre chose.

Bientôt les autres désirs, ceux d'un caractère ardent, avec les parfums, les onguens recherchés, le vin, les fleurs, ainsi que les plaisirs sans frein qui sont toujours de la partie, viennent bourdonner autour de l'amour, le nourrissent, l'élèvent, et arment enfin le frelon de l'aiguillon de l'ambition; alors, escorté de la folie et comme un forcené, ce tyran de l'ame immole tous les sentimens et les désirs honnêtes et pudiques qu'il peut trouver en lui-même, et s'applique à les en bannir, jusqu'à ce que toute sagesse ait fait place à une fureur inconnue.

Voilà bien comment se forme l'homme tyrannique.

N'est-ce pas pour cette raison que dès longtemps l'amour a été appelé tyran?

Il y a toute apparence.

N'est-il pas vrai aussi que tout homme tombé dans l'ivresse a une disposition à la tyrannie?

Oui.

De même encore un esprit dérangé et tombé en démence veut commander aux hommes et même aux dieux, et espère en être capable.

Assurément.

Ainsi, mon cher, rien ne manque à un homme pour être tyrannique, quand la nature ou l'éducation, ou l'une et l'autre ensemble, l'ont fait amoureux, ivrogne et fou.

Non rien vraiment.

Nous venons de voir comment se forme, selon toute vraisemblance, l'homme tyrannique. Mais comment vit-il?

Je te répondrai comme on fait en plaisantant : *C'est toi qui me le diras.*

Je vais donc te le dire. J'imagine que ce sont désormais des fêtes, des banquets, des réjouissances et des courtisanes chez celui qui a laissé ce tyran d'amour pénétrer dans son ame et en gouverner tous les mouvemens.

En peut-il être autrement?

Chaque jour, chaque nuit ne germera-t-il pas au dedans de lui-même une foule de désirs indomptables et fort exigeans?

Oui.

Digitized by Google

Ainsi, ses revenus, s'il en a, seront bientôt épuisés à les satisfaire.

Tout-à-fait.

Après cela viendront les emprunts, suivis de la dissipation de sa fortune.

Sans contredit.

Et lorsqu'il n'aura plus rien, n'est-il pas inévitable que cette foule de désirs qui s'agitent dans son ame comme dans leur nid, poussent des cris tumultueux, et que, pressé de leurs aiguillons, et surtout de celui de l'amour, à qui tous les autres désirs servent pour ainsi dire d'escorte, il courra çà et là comme un forcené, cherchant de tous côtés quelque proie qu'il puisse surprendre par artifice ou ravir par force?

Oui certes.

Ainsi, ce sera pour lui une nécessité de piller de tous côtés ou d'endurer les plus cruels chagrins.

Il n'y a pas de milieu.

Et comme les nouvelles passions survenues dans son cœur ont supplanté les anciennes et se sont enrichies de leurs dépouilles; de même, quoique plus jeune, ne voudra-t-il pas usurper les droits de ses père et mère, et, après avoir dissipé sa part, leur enlever leur bien pour en faire largesse en son nom?

Cela est très vraisemblable.

Et si ses parens ne lui cèdent point, n'essaiera-t-il pas d'abord contre eux le larcin et la fraude?

Il le fera.

Si cette voie ne lui réussit pas, n'aura-t-il pas recours à la rapine et à la force ouverte?

Je le pense.

Et si les pauvres vieilles gens font résistance, aura-t-il tant de réserve et de scrupule qu'il ne les traite un peu à la façon des tyrans?

Pour moi, je ne suis pas fort rassuré sur le sort des parens de ce jeune homme-là.

Quoi donc, Adimante! pour une courtisane, qui est à lui depuis hier, et à laquelle il ne tient que par un caprice; ou pour quelque adolescent qu'il connaît à peine et qui n'est pour lui qu'un caprice aussi, tu crois qu'il irait jusqu'à porter la main sur sa mère, qui lui est chère depuis si long-temps et qui lui est unie par un lien si sacré, ou sur son vieux père, le plus ancien et le plus nécessaire des amis; tu crois qu'il osera les asservir à cette fille, à cet enfant qu'il aura introduits dans la maison paternelle?

Oui, je le crois.

C'est apparemment un grand bonheur d'avoir donné le jour à un fils de caractère tyrannique.

Il s'en faut bien.

Mais quoi! lorsqu'il aura consumé tout le bien de ses père et mère, et que l'essaim des désirs

qui s'est formé dans son cœur, s'y sera multiplié, ne sera-t-il pas réduit à forcer des maisons, à dépouiller de nuit des voyageurs, à piller des temples? Cependant les sentimens d'honneur et de probité, qu'il avait dès l'enfance, disparaîtront devant les passions, nouvellement affranchies, qui servent de satellites à l'amour. Ces mêmes passions, qui à peine s'émancipaient la nuit dans ses songes, du temps que lui-même obéissait encore aux lois et à son père, à l'époque démocratique de sa vie; aujourd'hui que le voilà sous le régime tyrannique de l'amour, elles le mettront sans cesse pendant la veille dans l'état où il se trouvait quelquefois en dormant. Aucun meurtre, aucun horrible festin, aucun crime ne l'arrêtera; l'amour vivant dans son ame en véritable tyran, sans frein et sans loi, comme en étant le seul souverain, le traitera comme le tyran traite l'État où il règne, et le poussera à toutes les extrémités, pour qu'il trouve de quoi l'entretenir, lui et cette foule de passions tumultueuses qu'il traîne à sa suite; les unes venues de dehors par les mauvaises compagnies, les autres nées au dedans, et qui ont été déchaînées par leur propre audace ou affranchies par lui-même. N'est-ce pas là la vie que mènera ce jeune homme?

Oui.

Or, si dans un État il ne se rencontre qu'un petit nombre d'hommes semblables, au milieu d'une population honnête, ils sortiront du pays pour aller se mettre au service de quelque tyran étranger, ou pour se vendre comme auxiliaires s'il y a guerre quelque part; ou, s'il y a partout paix et tranquillité, ils resteront dans leur patrie et y commettront un grand nombre de petits maux.

Lesquels?

Par exemple, voler, forcer des maisons, couper des bourses, dépouiller des passans, piller des temples, faire capture et trafic d'esclaves. S'ils savent parler, ils feront le métier d'accusateurs, de faux témoins, de prévaricateurs prêts à se vendre.

Voilà donc ce que tu appelles de petits maux, tant que ces hommes seront en petit nombre?

Oui; les petites choses ne sont telles que par comparaison avec les grandes; et tous ces maux mis à côté de la dépravation et de la misère d'un État qui a affaire à un tyran, ne sont, comme on dit, que bagatelle. Mais quand il y a dans un État beaucoup d'hommes de ce caractère, et que leur parti venant à se grossir chaque jour de nombreux adhérens, ils sentent que la majorité est à eux; ce sont eux qui, à l'aide de la démence populaire, engendrent le tyran, prenant

pour cela celui d'entre eux qui a dans son ame le tyran le plus puissant et le mieux escorté.

C'est en effet l'homme le plus propre au métier de tyran.

Passe encore, si on se soumet volontairement; mais si on résiste, alors, tout comme il a maltraité son père et sa mère, il saura bien, s'il est le plus fort, corriger son pays, en y introduisant de jeunes amis, et en leur tenant asservis, contre les droits de l'ancienne affection, cette mère et ce père qu'on appelle la patrie *. C'est là qu'aboutiront les désirs du tyran.

Sans doute.

Maintenant n'est-il pas vrai que ces hommes encore dans la vie privée, et avant d'arriver au pouvoir, se conduisent de la sorte : ou bien ils ont des flatteurs prêts à leur obéir en tout, ou ils rampent eux-mêmes devant les autres, quand ils ont besoin d'eux, et n'hésitent pas à jouer tous les rôles pour montrer leur dévouement, sauf à leur devenir étrangers dès qu'ils ont obtenu ce qu'ils souhaitent?

Rien n'est plus ordinaire.

Ils passent donc leur vie sans être amis de personne, sans cesse despotes ou esclaves; pour

* Le texte : « Sa *matrie* (μητρίδα), comme disent les Crétois, et sa patrie. » Nous n'avons pas osé transporter en français la locution crétoise.

la liberté et l'amitié véritable, le naturel tyrannique est condamné à ne jamais les connaître.

Cela est vrai.

Ne peut-on pas appeler ces hommes, avec raison, des hommes sans foi?

Oui.

Et des hommes injustes à l'excès, si ce que nous avons décidé ensemble précédemment sur la nature de la justice, n'est pas une chimère?

Et certes ce n'en est pas une.

Résumons donc le parfait scélérat : c'est celui qui réalise le portrait que nous venons de faire.

Tout-à-fait.

Ainsi ce doit être celui qui, avec le caractère le plus tyrannique qu'on puisse avoir, sera encore revêtu de l'autorité souveraine; et plus il aura vécu de temps dans l'exercice de la tyrannie, plus il sera méchant.

C'est une conséquence nécessaire, dit Glaucon, prenant à son tour la parole.

Mais s'il est évidemment le plus méchant des hommes, continuai-je, n'en est-il pas évidemment aussi le plus malheureux? Et ne sera-t-il pas en réalité d'autant plus long-temps et d'autant plus profondément méchant et malheureux, que sa tyrannie sera plus longue et plus absolue? Après cela, permis à la multitude d'avoir à cet égard des opinions aussi nombreuses qu'elle-même.

Il n'en saurait être autrement.

Peut-on supposer que la ressemblance ne soit pas exacte de l'homme tyrannisé intérieurement avec l'État tyrannique, comme de l'homme moralement démocratique avec l'État analogue, et ainsi des autres?

Eh bien?

Par conséquent, ce qu'un État est par rapport à un autre État, soit pour la vertu soit pour le bonheur, un homme l'est par rapport à un autre homme.

Sans contredit.

Mais, dis-moi, quel est le rapport d'un État gouverné par un tyran à l'État gouverné par un roi *, et tel que nous l'avons décrit d'abord?

Ce sont exactement les deux contraires; l'un est le meilleur, l'autre le pire.

Je ne te demanderai pas lequel des deux est le meilleur et le pire; cela est évident: mais je te demande si tu juges que celui qui est le meilleur est aussi le plus heureux, et celui qui est le plus mauvais, le plus malheureux. N'allons pas nous laisser éblouir en considérant le tyran seul, qui après tout n'est qu'un individu, et le petit nombre de favoris qui l'environnent: entrons

* Assimilation de la royauté et de la première forme de gouvernement dont il a été question, savoir, l'aristocratie.

dans l'État, examinons-le tout entier, pénétrons et regardons partout, et prononçons ensuite sur ce que nous aurons vu.

Tu ne demandes rien que de juste. Il est évident pour tout le monde qu'il n'est point d'État plus malheureux que celui qui obéit à un tyran, ni de plus heureux que celui qui est gouverné par un roi.

Aurai-je tort de demander les mêmes précautions pour l'examen des individus ; de n'accorder le droit de prononcer sur leur compte qu'à celui qui peut pénétrer par la pensée dans l'intérieur de l'homme, qui, ne s'arrêtant pas comme un enfant aux apparences, n'est point ébloui de ces dehors fastueux dont le pouvoir tyrannique se revêt pour en imposer à la multitude, mais qui sait voir clair à travers tout cela? Si donc je prétendais que nous devons tous écouter ici celui qui d'abord serait un juge éclairé, et qui de plus aurait vécu sous le même toit avec des tyrans, qui les aurait vus dans leur intérieur, avec leurs familiers, dépouillés de leur pompe de théâtre, ou bien encore dans les momens de crises politiques ; si j'engageais l'homme instruit par cette expérience à prononcer sur le bonheur ou le malheur de la condition du tyran, comparée à celle des autres ?....

Tu ne saurais mieux faire.

Veux-tu que nous supposions pour un moment que nous sommes nous-mêmes en état de juger et que nous avons eu commerce avec des tyrans, afin que nous ayons quelqu'un qui réponde à nos interrogations?

Je le veux bien.

Suis-moi donc et juge. Rappelle-toi la ressemblance qui existe entre l'État et l'individu, et les considérant l'un après l'autre, dis-moi quelle doit être leur situation à tous deux.

Voyons.

Pour commencer par l'État, diras-tu d'un État soumis à un tyran, qu'il est libre ou esclave?

Je dis qu'il est esclave autant qu'on peut l'être.

Tu vois cependant dans cet État des gens maîtres de quelque chose et libres dans leurs actions.

J'en vois, mais en très petit nombre; et, à dire vrai, la plus grande et la plus honorable partie des citoyens est réduite à un dur et honteux esclavage.

Si donc il en est de l'individu comme de l'État, n'est-ce pas une nécessité qu'il se passe en lui les mêmes choses, que la servitude et la bassesse fassent comme le fond de son âme, et que les meilleures parties de cette ame soient précisément celles qui subissent le joug, tandis qu'une

petite minorité y domine, formée de la partie la plus méchante et la plus furieuse?

Cela doit être.

Que diras-tu d'une ame en cet état? qu'elle est libre ou esclave?

Je dis qu'elle est esclave.

Mais un État esclave et dominé par un tyran, ne fait point ce qu'il veut.

Non certainement.

Ainsi, à l'examiner à fond, une ame tyrannisée ne fera pas non plus ce qu'elle veut; mais sans cesse et violemment agitée par la passion, elle sera pleine de trouble et de repentir.

Sans doute.

L'État où règne le tyran est-il nécessairement riche ou pauvre?

Il est pauvre.

Une ame tyrannisée est donc aussi nécessairement toujours pauvre et jamais rassasiée?

Oui.

N'est-ce pas encore une nécessité, que cet État et cet individu soient dans des frayeurs continuelles?

Assurément.

Crois-tu qu'on puisse trouver plus de plaintes, plus de sanglots, plus de gémissemens et de douleurs amères dans quelque autre État?

Non.

Ou dans quelque autre individu, plus que dans cet homme tyrannique que l'amour et tous les autres désirs rendent furieux?

Je ne le crois pas.

Or, c'est en jetant les yeux sur tous ces maux et sur d'autres encore, que tu as jugé que cet État était le plus malheureux de tous les États.

N'ai-je pas eu raison?

Oui; mais que dis-tu maintenant de l'homme tyrannique, sous le même point de vue?

Je dis que c'est le plus malheureux de tous les hommes.

Cette réponse n'est plus aussi vraie.

Pourquoi?

Selon moi, il n'est pas encore aussi malheureux qu'on peut l'être.

Qui le sera donc?

Tu trouveras peut-être celui-ci plus malheureux.

Lequel?

Celui qui, né tyrannique, ne passe point sa vie dans une condition privée, mais qui est assez malheureux pour qu'un hasard funeste fasse de lui le tyran d'un État.

Sur ce que nous avons dit, je conjecture que tu as raison.

Cela peut être; mais dans une matière de cette

importance, où il ne s'agit de rien moins que d'examiner d'où dépend le bonheur et le malheur de la vie, il ne faut pas s'arrêter à des conjectures, mais procéder rigoureusement, comme je vais tâcher de le faire.

Fort bien.

Vois si je raisonne juste. Pour bien juger de la condition du tyran, il faut, je crois, l'envisager de cette manière.

De quelle manière ?

Il faut envisager le tyran comme un de ces riches particuliers qui ont beaucoup d'esclaves; ils ont cela de commun avec lui qu'ils commandent à beaucoup de monde : toute la différence n'est que dans le nombre.

Cela est vrai.

Tu sais que ces particuliers vivent tranquilles, et ne craignent rien de la part de leurs esclaves.

Qu'en auraient-ils à craindre ?

Rien : mais en vois-tu la raison ?

Oui, c'est que l'État tout entier prête assistance à chaque citoyen.

A merveille. Mais si quelque dieu enlevant du sein de la cité un de ces hommes qui ont à leur service cinquante esclaves et davantage, avec sa femme et ses enfans, le transportait, ainsi que son bien et toute sa maison, dans un désert, où il n'aurait de secours à attendre

d'aucun homme libre, ne serait-il pas dans une appréhension continuelle de périr de la main de ses esclaves, lui, sa femme et ses enfans?

Certainement.

Il serait donc réduit à faire sa cour à quelques-uns d'entre eux, à les gagner à force de promesses; à les affranchir sans nécessité; en un mot, à devenir le flatteur de ses esclaves.

Sans doute, à moins de périr.

Que serait-ce donc, si ce même dieu plaçait autour de sa demeure un grand nombre de gens déterminés à ne pas souffrir qu'aucun homme prétende avoir sur d'autres l'autorité d'un maître, et à punir du dernier supplice tous ceux qu'ils surprendraient en pareil cas?

Environné de toutes parts de tant d'ennemis, il se trouverait plus que jamais dans une situation déplorable.

N'est-ce pas dans une semblable prison qu'est enchaîné le tyran, avec les craintes et les désirs de toute espèce auxquels il est en proie, tel enfin que nous l'avons dépeint? Tout avide que soit son âme de jouissances nouvelles, seul de tous les citoyens, il ne peut ni voyager nulle part ni aller voir mille choses qui excitent la curiosité de tout le monde. Presque toujours enfermé

dans sa demeure comme une femme, il porte envie à ses sujets, lorsqu'il apprend qu'ils font quelque voyage et qu'ils vont voir quelque objet intéressant.

Oui vraiment.

Tels sont les maux qui viennent accroître les souffrances de l'homme dont l'ame est mal gouvernée et que tu as jugé le plus malheureux des hommes, lorsque le sort l'arrache à la vie privée et l'élève à la condition de tyran : infortuné, incapable de se conduire lui-même, et qui aurait à conduire les autres, semblable à un malade qui, ne pouvant rien pour lui-même, au lieu de ne songer qu'à sa propre santé, serait contraint de passer sa vie à combattre comme un athlète.

Tu as raison, Socrate, et la comparaison est frappante.

Eh bien ! mon cher Glaucon, une telle situation n'est-elle pas la plus triste qu'on puisse imaginer, et la condition de tyran ne rend-elle pas encore plus malheureux celui qui, selon toi, était déjà le plus malheureux des hommes?

J'en conviens.

Ainsi, en réalité, et quelle que soit l'apparence, le véritable tyran est un véritable esclave, un esclave condamné à la plus dure et à la plus basse servitude, et le flatteur des hommes les

plus méchans. Loin de pouvoir rassassier ses désirs, il manque presque de tout et il est vraiment pauvre. Pour qui sait voir dans le fond de son âme, il passe sa vie dans une frayeur continuelle, en proie aux chagrins et aux angoisses *. Tel est cet homme, s'il est vrai que sa condition ressemble à celle de l'État dont il est le maître : or, elle y ressemble, n'est-ce pas?

Oui.

Ajoutons à tout cela ce que nous avons déjà dit, que le pouvoir suprême le rend chaque jour nécessairement plus envieux, plus perfide, plus injuste, plus impie, plus disposé à loger et à nourrir tous les vices; que, par toutes ces raisons, il est le plus malheureux de tous les hommes, et qu'ensuite il rend semblables à lui ceux qui l'approchent.

Nul homme de bon sens ne te contredira.

Allons, et, comme le juge d'un concours, détermine le premier rang, le second et ainsi de suite, par rapport au bonheur, entre ces cinq caractères, le royal, le timocratique, l'oligarchique, le démocratique, le tyrannique.

Le jugement est facile à prononcer. Je les

* Voyez la belle imitation que Tacite a faite de ce passage au sujet de Tibère. *Annal.*, VI, 6.

range comme les chœurs, dans leur ordre d'entrée en scène, par rapport à la vertu et au vice, au bonheur et à son contraire.

Veux-tu que nous fassions venir un héraut, ou que je publie moi-même à haute voix que le fils d'Ariston a prononcé ce jugement que le plus heureux des hommes c'est le plus juste et le plus vertueux, celui dont l'âme est la plus royale, et qui règne sur lui-même; et que le plus malheureux est le plus injuste et le plus méchant, c'est-à-dire celui qui étant du caractère le plus tyrannique, exerce sur lui-même et sur l'État tout entier la plus absolue tyrannie?

Je te permets de le publier.

Ajouterai-je dans cette proclamation, qu'ils soient connus pour ce qu'ils sont ou qu'ils ne le soient de personne au monde, hommes ni dieux?

Tu peux l'ajouter.

Ainsi voilà une première démonstration trouvée. Celle-ci sera la seconde, si elle te convient.

Laquelle?

Si, comme l'État est partagé en trois corps, l'ame de chacun de nous est aussi divisée en trois parties, il y a lieu, ce me semble, à tirer de là une nouvelle démonstration.

Dis-nous-la.

La voici. A ces trois parties de l'ame répondent trois espèces de plaisirs, qui sont propres à cha-

cune d'elles; de là également trois ordres de désirs et de dominations.

Explique-toi.

La première des parties de l'ame, disions-nous, est celle par qui l'homme connaît; la seconde, celle qui le rend irascible; la troisième a trop de formes différentes pour pouvoir être comprise sous un nom particulier; mais nous l'avons désignée par ce qu'il y a de remarquable et de prédominant en elle; nous l'avons nommée faculté de désirer, à cause de la violence des désirs qui nous portent vers le manger, le boire, l'amour, et autres plaisirs semblables; nous l'avons aussi nommée amie de l'argent, parce que l'argent est le moyen le plus efficace de satisfaire ces sortes de désirs.

Et nous avons eu raison.

Si donc nous ajoutions que le plaisir propre à cette faculté est le plaisir du gain, ne serait-ce pas la résumer dans son caractère général, et adopter un langage très clair pour nous, que de la désigner par cet endroit? Ainsi, en l'appelant amie de l'argent et du gain, l'appellerons-nous convenablement?

Oui, ce me semble.

Dirons-nous de cette autre faculté de l'ame qui la rend irascible, qu'elle ne cesse de nous porter de toutes ses forces à dominer, à l'emporter sur les autres, à acquérir de la gloire?

Pourquoi pas ?

Ne sera-t-il pas juste aussi de l'appeler amie de l'intrigue et ambitieuse ?

Très juste.

Quant à la faculté qui connaît, il est évident qu'elle tend sans cesse et tout entière à connaître la vérité partout où elle est, et qu'elle se met peu en peine des richesses et de la gloire.

Cela est certain.

Si donc nous l'appelons amie de l'instruction et philosophique, lui donnerons-nous les noms qui lui conviennent * ?

Assurément.

N'est-il pas encore vrai que dans les ames telle ou telle partie domine à l'exclusion des autres ?

Oui.

C'est pour cela que nous disons qu'il y a trois principaux caractères d'hommes, le philosophe, l'ambitieux, l'intéressé.

Fort bien.

Et trois espèces de plaisirs analogues à chacun de ces caractères.

En effet.

* Toute cette nomenclature est ici pénible et embarrassée, tandis que dans Platon elle est élégante et facile, grâce aux formes analogiques que notre langue ne peut reproduire. Une semblable remarque aurait pu être faite bien des fois dans le cours de cette traduction.

Si tu demandais à chacun de ces hommes en particulier, quelle est la vie la plus heureuse, tu n'ignores pas que chacun d'eux vanterait principalement la sienne. L'homme intéressé dira que les plaisirs de la science et des honneurs ne sont rien en comparaison du plaisir du gain, à moins qu'on ne fasse argent de la science et des honneurs.

Ce sera là son langage.

De son côté, que dira l'ambitieux? Ne traitera-t-il pas de bassesse le plaisir que donnent les richesses, et de vaine fumée celui qui revient de l'étude des sciences, quand cette étude ne conduit à rien?.

Il n'y manquera pas.

Quant au philosophe, disons qu'en comparant les autres plaisirs à celui qu'il éprouve à découvrir la vérité et à multiplier sans cesse ses connaissances par de semblables découvertes, il trouve que ces prétendus plaisirs n'en contiennent pas beaucoup, et s'il les appelle réellement nécessaires, c'est en ce sens qu'il n'y songerait en aucune façon sans la nécessité qui l'oblige à en user.

Sûrement, il doit l'entendre ainsi.

Maintenant, puisqu'il est question de décider lequel de ces trois genres de plaisir et de vie est, je ne dis pas le plus honnête et le meilleur en soi, mais le plus agréable et le moins mêlé

de peines; comment, entre ces prétentions opposées, pourrons-nous savoir de quel côté se trouve la vérité?

Je ne saurais le dire.

Voyons la chose de cette manière: Quelles sont les conditions requises pour bien juger? N'est-ce pas l'expérience, la réflexion, le raisonnement? Existe-t-il de meilleurs moyens de juger que ceux-là?

Non.

Or, lequel de nos trois hommes a le plus d'expérience des trois genres de plaisir dont nous venons de parler? Crois-tu que l'homme intéressé, s'il s'appliquait à la connaissance du vrai, fût plus capable d'éprouver le plaisir de la science que le philosophe le plaisir du gain?

Il s'en faut de beaucoup; car enfin c'est une nécessité pour le philosophe de goûter, dès l'enfance, d'autres plaisirs que ceux de l'intelligence; au lieu que si l'homme intéressé s'avise d'étudier la vérité, il n'y a nulle nécessité pour lui qu'il goûte toute la douceur de ce plaisir et qu'il en acquière l'expérience; je dis même que, le voulût-il, cela ne lui serait point aisé.

Ainsi le philosophe a bien plus l'expérience de l'un et l'autre de ces plaisirs, que l'homme intéressé.

Assurément.

Et comparé à l'ambitieux, a-t-il moins l'expérience du plaisir attaché aux honneurs que l'ambitieux celle du plaisir qui suit la sagesse?

Chacun de ces trois hommes est sûr d'être honoré, s'il parvient au but qu'il se propose; car le riche, le brave, le sage, sont tous trois honorés de la multitude, en sorte que tous trois ont l'expérience du plaisir qui en revient. Mais il est impossible qu'aucun autre que le philosophe goûte le plaisir attaché à la contemplation de l'essence des choses.

Par conséquent, sous le rapport de l'expérience, le philosophe est plus en état de juger que les deux autres.

Sans doute.

Lui seul sera donc capable de joindre aux lumières de l'expérience celles de la réflexion?

Certainement.

Quant à l'instrument qui est la troisième condition pour juger, il n'est à l'usage particulier ni de l'intéressé, ni de l'ambitieux, mais du philosophe.

Quel instrument?

N'avons-nous pas dit qu'il faut employer la raison dans les jugemens?

Oui.

Or, la raison est, à proprement parler, l'instrument du philosophe.

A la bonne heure.

Si la richesse et le gain étaient la plus juste règle pour bien juger de chaque chose, ce que l'homme intéressé estime ou méprise, serait en effet ce qu'il y a de plus digne d'estime ou de mépris.

J'en conviens.

Si c'étaient les honneurs, la victoire et le courage, ne faudrait-il pas s'en rapporter à la décision de l'homme ambitieux et querelleur?

Cela est évident.

Mais puisque c'est à l'expérience, à la réflexion, à la raison qu'il appartient de prononcer...

On ne peut s'empêcher de reconnaître que ce qui mérite l'estime du philosophe, de l'ami de la raison, est véritablement estimable.

Ainsi des trois plaisirs dont il s'agit, le plus doux est celui qui dépend de cette partie de l'ame par laquelle nous connaissons; et l'homme en qui cette partie commande a la vie la plus heureuse.

Sans contredit; et quand le sage vante le bonheur de son état, c'est avec l'autorité d'un véritable juge.

Quelle vie, quel plaisir mettra-t-il au second rang?

Il est clair que ce sera le plaisir du guerrier et de l'ambitieux, qui approche beaucoup plus du sien que celui de l'homme intéressé.

Selon toute apparence, c'est à ce dernier qu'il assignera la dernière place.

Assurément.

Voilà donc deux démonstrations qui se succèdent, deux victoires que le juste remporte sur l'injuste. Voici maintenant la troisième, vraiment olympique, et en l'honneur de Jupiter Libérateur et Olympien *: c'est qu'à l'exception des plaisirs du sage, ceux des autres ne sont ni des plaisirs bien vrais, ni des plaisirs purs; qu'au contraire, ce ne sont que des fantômes de plaisirs, comme je crois l'avoir entendu dire à quelqu'un d'entre les sages **; or, une pareille défaite serait la plus complète et la plus décisive.

Oui; mais comment le prouves-tu?

Je le ferai, pourvu que tu me répondes pendant que je cherche avec toi.

Interroge.

Voyons. La douleur n'est-elle pas le contraire du plaisir?

Oui.

N'est-ce pas aussi un état de l'ame que de n'éprouver ni plaisir ni douleur?

* Le nombre 3 était sacré. On avait consacré la troisième coupe, le troisième combat, etc.

** C'est très probablement une allusion au *Philèbe*.

Je le pense.

N'appelles-tu pas cela un état intermédiaire entre les deux autres, dans lequel l'ame se trouve à l'égard de l'un et de l'autre dans une sorte de repos?

Oui.

Te rappelles-tu les discours que tiennent les malades dans les accès de leur mal?

Quels discours?

Qu'il n'est rien de plus agréable que la santé; mais qu'ils n'en connaissaient pas tout le prix avant d'être malades.

Je m'en souviens.

N'entends-tu pas dire à ceux qui éprouvent quelque violente douleur, qu'il n'est rien de plus doux que de ne plus sentir de douleur?

Cela est vrai.

Et tu conçois, je pense, beaucoup d'autres circonstances semblables où les hommes qui souffrent regardent comme le plus grand bonheur, non le plaisir lui-même, mais la cessation de la douleur et le sentiment du repos.

C'est qu'alors peut-être le repos devient doux et aimable.

Par la même raison, la cessation du plaisir doit être une douleur pour celui qui éprouvait auparavant du plaisir.

Peut-être.

Ainsi, ce calme de l'ame que nous disions tout à l'heure tenir le milieu entre le plaisir et la douleur, nous semble à présent être l'un et l'autre.

Il en a l'air.

Mais est-il possible que ce qui n'est ni l'un ni l'autre, soit tout ensemble l'un et l'autre?

Je ne le pense pas.

Le plaisir et la douleur ne sont-ils pas l'un et l'autre un mouvement de l'ame?

Oui.

Or, ne venons-nous pas de reconnaître que cet état où l'on ne sent ni plaisir ni douleur, est un repos de l'ame et quelque chose d'intermédiaire entre ces deux sentimens?

Il est vrai.

Comment donc peut-on croire raisonnablement que la négation de la douleur soit un plaisir, et la négation du plaisir une douleur?

On ne le peut pas.

Par conséquent, cet état n'est en lui-même ni agréable ni fâcheux; mais on le juge agréable par opposition avec la douleur, et fâcheux par opposition avec le plaisir. Dans tous ces fantômes il n'y a point de plaisir réel; ce n'est qu'un prestige.

C'est du moins ce que le raisonnement démontre.

Maintenant, pour que tu ne sois plus tenté

de croire qu'en cette vie la nature du plaisir et de la douleur se réduit à n'être, l'un que la cessation de la douleur, et l'autre que la cessation du plaisir, considère des plaisirs qui ne viennent à la suite d'aucune douleur.

Quels sont-ils et où les trouver?

Ils sont en grand nombre et de différentes espèces. Par exemple, fais attention, je te prie, aux plaisirs de l'odorat. Ceux-là se produisent immédiatement, avec une vivacité inexprimable, sans avoir été précédés d'aucune douleur, et lorsqu'ils viennent à cesser, ils ne laissent aucune douleur après eux.

Cela est très vrai.

Ne nous laissons donc pas persuader qu'il puisse y avoir un plaisir pur ou une douleur pure là où il n'y aurait qu'une cessation de douleur ou de plaisir.

Non.

Et pourtant ceux des plaisirs, qui passent dans l'ame par le corps, c'est-à-dire peut-être les plus nombreux et les plus vifs, sont de cette nature : ce sont de véritables cessations de douleur.

J'en conviens.

N'en est-il pas de même de ces plaisirs et de ces douleurs anticipés que cause l'attente?

Oui.

Sais-tu ce qu'on doit penser de ces plaisirs, et à quoi on peut les comparer ?

A quoi ?

Tu admets probablement dans les choses un haut, un bas et un milieu?

Eh bien ?

Quelqu'un qui passe d'une position inférieure à une région moyenne, ne doit-il pas se figurer qu'il monte en haut ? Et lorsque étant arrivé au milieu il viendrait à jeter les yeux sur le terme d'où il est parti, quelle autre pensée pourrait-il avoir, sinon qu'il est en haut, parce qu'il n'a pas encore vu la région véritablement haute?

Je ne crois pas qu'il pût s'imaginer autre chose.

Et si de là il retombait, il croirait retourner vers le bas, et sans doute il ne se tromperait point.

Non.

Toute son erreur résulterait de l'ignorance où il est de ce qui est véritablement en haut, au milieu et en bas.

Évidemment.

Est-il donc surprenant que des hommes qui ne connaissent pas la vérité se forment des idées fausses de mille choses, entre autres du plaisir, de la douleur, et de ce qui tient le milieu entre l'un et l'autre? Ainsi, lorsqu'ils passent à

la douleur, ils croient souffrir et souffrent en effet; mais lorsque de la douleur ils passent à l'état intermédiaire, ils se persuadent qu'ils sont arrivés au terme et à la possession d'un plaisir positif, trompés, dans leur ignorance du vrai plaisir, par le rapport qu'ils aperçoivent entre la douleur et l'exemption de douleur, tout comme si, ne connaissant pas la couleur blanche, ils comparaient du noir avec du gris.

Je ne suis nullement surpris de cela; je le serais beaucoup plus qu'il en fût différemment.

Bien. Réfléchis maintenant sur ce que je vais dire. La faim, la soif et les autres besoins naturels, ne forment-ils pas des espèces de vides dans le corps?

Oui.

Pareillement l'ignorance et la déraison ne sont-elles pas un vide dans l'ame?

Soit.

Ne remplit-on pas la première sorte de vide en prenant de la nourriture, et la seconde en acquérant de l'intelligence?

Oui.

Quelle est la plénitude la plus réelle, celle qui provient de choses qui ont plus de réalité, ou celle qui provient de choses qui en ont moins?

Il est évident que c'est la première.

Or, le pain, la boisson, les viandes, en général tout ce qui nourrit le corps, participe-t-il à la pure essence plus que les opinions vraies, la science, l'intelligence, en un mot, toutes les vertus? Voici comment tu peux en juger. Ce qui provient de la vérité, de l'essence immortelle et immuable; ce qui offre en soi-même ces caractères et se produit en un sujet semblable, n'a-t-il pas plus de réalité que ce qui vient de choses périssables, toujours changeantes, et se produit en un sujet de même nature?

Ce qui tient de l'essence immuable a incomparablement plus de réalité.

Mais l'essence immuable participe-t-elle de l'existence plus que de la science?

Non.

Ou plus que de la vérité?

Non plus.

Et si elle avait moins de vérité, elle aurait moins d'existence?

Nécessairement.

Donc, en général, tout ce qui sert à l'entretien du corps participe moins de la vérité et de l'existence, que ce qui sert à l'entretien de l'ame.

Sans difficulté.

Le corps lui-même comparé à l'ame n'est-il pas dans ce cas?

Oui.

Donc la plénitude de l'ame est plus réelle que celle du corps, à proportion que l'ame elle-même a plus de vérité que le corps, et que ce qui sert à la remplir en a aussi davantage.

Tout-à-fait.

Par conséquent, si le plaisir consiste à se remplir de choses conformes à sa nature, ce qui est capable de se remplir de choses qui ont plus de réalité, doit goûter un plaisir plus vrai et plus solide; et ce qui participe à des choses moins réelles, doit être rempli d'une manière moins vraie et moins solide, et ne goûter qu'un plaisir moins sûr et moins vrai.

La conséquence est nécessaire.

Ainsi, ceux qui ne connaissent ni la sagesse ni la vertu, qui sont toujours dans les festins et les autres plaisirs sensuels, passent sans cesse de la basse région à la moyenne et de la moyenne à la basse. Ils sont toute leur vie errans entre ces deux termes, sans pouvoir jamais les franchir. Jamais ils ne se sont élevés jusqu'à la haute région; ils n'ont pas même porté leurs regards jusque là; ils n'ont point été véritablement remplis par la possession de ce qui est; jamais ils n'ont goûté une joie pure et solide. Mais toujours penchés vers la terre, les yeux toujours fixés sur leur pâture comme les animaux, ils se

livrent brutalement à la bonne chère et à l'amour; et dans leur avidité jalouse, ils en viennent aux coups de cornes et aux ruades, et finissent par s'entre-tuer avec leurs cornes et leurs sabots de fer, grâce à la fureur d'appétits insatiables; parce qu'ils ne songent à se remplir ni d'objets réels ni dans cette partie d'eux-mêmes qui tient de l'Être et qui est capable d'une vraie plénitude.

C'est parler en oracle; et voilà, Socrate, une image frappante de la vie que mènent la plupart des hommes.

N'est-ce donc pas une nécessité pour eux de goûter seulement des plaisirs mêlés de douleurs, vains fantômes du plaisir véritable, qui ne prennent de couleur et d'éclat que par leur rapprochement, et dont l'aspect imposteur excite alors dans l'ame des insensés des transports d'amour si violens qu'ils se battent pour les posséder, comme le fantôme d'Hélène pour lequel les Troyens se battirent, selon Stésichore *, faute de connaître l'Hélène véritable?

* Le Scholiaste de Lycophron (*Alexandra*, v. 113), rapporte une vieille tradition, d'après laquelle Hélène, débarquée en Égypte avec Pâris, aurait été enlevée par Protée, roi d'Égypte, et n'aurait pas été elle-même à Troie, mais seulement son fantôme. Ce même Scholiaste cite un vers de Stésichore, relatif à cette tradition. Il est probable que Stési-

Il est impossible que cela soit autrement.

Mais quoi! la même chose n'arrive-t-elle pas à l'égard de cette partie de l'ame où réside le courage; lorsque l'homme porté à la jalousie par l'ambition, à la violence par l'esprit de querelle, à la colère par l'humeur hautaine et intraitable, se livre aux mêmes fureurs, en cherchant à tout prix, sans réflexion et sans discernement, une vaine plénitude d'honneur, de victoire et de vengeance?

Oui, la même chose doit nécessairement arriver.

Ne pouvons-nous encore avancer hardiment que nos désirs ambitieux et avares, qui, se laissant guider par la science et la raison, poursuivent sous leur conduite les plaisirs que leur indique la sagesse, atteindront alors les plaisirs les plus vrais qu'il leur soit permis d'atteindre, parce que c'est la vérité qui les guide, et des plaisirs conformes à leur nature, parce que ce qu'il y a de meilleur à chaque chose, est aussi ce qui a le plus de conformité avec sa nature *?

Rien de plus vrai.

chore en était le principal auteur, et c'est à lui qu'Euripide l'aura empruntée, *Hélène*, v. 33 sqq. Hérodote, II, 113, raconte aussi le séjour d'Hélène en Égypte, d'après le témoignage des prêtres de ce pays; mais il ne parle pas du fantôme.

* Voyez le *Lysis*.

Lors donc que l'ame marche toute entière à la suite de l'élément philosophique, et qu'il ne s'élève en elle aucune sédition; outre que chacune de ses parties se tient dans les limites de ses fonctions et du bon ordre, elle a encore la jouissance des plaisirs qui lui sont propres, des plaisirs les plus purs et les plus vrais dont elle puisse jouir.

Sans doute.

Au lieu que, quand une des deux autres parties obtient le pouvoir, il arrive de là, en premier lieu, qu'elle ne peut se procurer le plaisir qui lui convient; en second lieu, qu'elle oblige les autres parties à poursuivre des plaisirs faux et qui leur sont étrangers.

Cela est certain.

Ce qui s'éloigne davantage de la philosophie et de la raison, est aussi plus capable de produire ces funestes effets.

Assurément.

Mais ce qui s'écarte davantage de l'ordre et de la loi, ne s'écarte-t-il pas de la raison dans la même proportion?

Cela est évident.

Et ne sont-ce pas les désirs amoureux et tyranniques qui ont été trouvés s'en écarter davantage?

Oui.

Et les désirs modérés et monarchiques s'en écarter le moins?

Oui.

Par conséquent, le tyran sera le plus éloigné du plaisir véritable et propre de l'homme; au lieu que le roi en approchera d'aussi près qu'il est possible.

Fort bien.

La condition du tyran sera donc la moins agréable, et celle du roi la plus agréable qu'on puisse imaginer?

Cela est incontestable.

Sais-tu de combien la condition du tyran est moins agréable que celle du roi?

Si tu me le dis.

Il y a, selon nous, trois espèces de plaisirs; l'une vraie, les deux autres fausses: or, le tyran, placé au terme extrême des plaisirs faux, le tyran qui a renoncé à la loi et à la raison, qui vit entouré d'un cortége de voluptés serviles; de combien s'en faut-il qu'il égale l'autre en véritable plaisir, voilà ce qu'il n'est point aisé de déterminer, si ce n'est peut-être de cette manière.

De quelle manière?

Le tyran est le troisième après l'homme oligarchique, car entre eux se trouve l'homme démocratique.

Oui.

Par conséquent, si ce que nous avons dit tout à l'heure est vrai, le fantôme de plaisir dont jouit le tyran est trois fois plus éloigné de la vérité, que celui dont jouit l'homme oligarchique.

Cela est ainsi.

Mais si nous comptons pour un seul l'homme royal et l'homme aristocratique, l'oligarchique est aussi le troisième après lui *.

Il l'est en effet.

Le tyran est donc éloigné du vrai plaisir, le triple du triple.

Évidemment.

Par conséquent, le fantôme de plaisir du tyran, à le considérer selon sa longueur, peut être exprimé par un nombre plan.

Oui.

Or, en multipliant cette longueur par elle-même, et l'élevant à la troisième puissance, il est aisé de voir combien le plaisir du tyran est éloigné du véritable.

Rien de plus aisé pour un calculateur.

Maintenant si l'on renverse cette progression, et qu'on cherche de combien le plaisir du roi est plus vrai que celui du tyran, on trouvera, le

* Parce qu'il y a entre eux l'homme timocratique.

calcul fait, que la condition du roi est sept cent vingt-neuf fois plus agréable que celle du tyran, et que cette dernière est plus pénible dans la même proportion *.

Tu viens de trouver par un calcul tout-à-fait surprenant l'intervalle qui sépare le juste de l'injuste, sous le rapport du plaisir et de la douleur.

Ce nombre exprime au juste la différence de leur condition, si toutefois tout s'accorde de part et d'autre, les jours, les nuits, les mois et les années.

Tout s'accorde de part et d'autre.

Mais si la condition de l'homme juste et vertueux surpasse si fort en plaisir celle de l'homme injuste et méchant, ne la surpassera-t-elle pas à un degré infiniment plus élevé, en décence, en beauté et en mérite?

Oui, certes.

Maintenant puisque nous en sommes venus ici, reprenons ce qui a été dit au commencement ** et a donné occasion à cet entretien. On disait, ce me semble, que l'injustice était avantageuse au parfait scélérat, pourvu qu'il passât pour honnête homme. N'est-ce pas ainsi qu'on s'est exprimé?

Oui.

* Voyez la note à la fin du volume.

** Voyez liv. I.

C'est donc à notre premier adversaire * qu'il en faut revenir, à présent que nous sommes d'accord sur les effets que produisent les actions justes et injustes.

Eh bien, que lui dirons-nous?

Pour montrer à celui qui a avancé cette maxime quelle en est la valeur, formons par la pensée une image de l'ame.

Quelle espèce d'image?

Une image faite sur le modèle de la Chimère, de Scylla, de Cerbère, et de cette foule de monstres dont nous parlent les anciennes traditions, et qu'elles nous représentent comme offrant en un seul individu la réunion de plusieurs espèces.

En effet, les anciennes traditions nous parlent de semblables créatures.

Compose d'abord un monstre formé de plusieurs espèces et garni de plusieurs têtes, les unes d'animaux paisibles, les autres de bêtes féroces, avec le pouvoir de faire naître toutes ces têtes et de les changer à son gré.

Un pareil ouvrage demande un artiste habile. Mais comme la pensée se laisse manier avec plus de facilité que la cire, ou toute autre matière, voilà qui est fait.

* Thrasymaque, qui paraît s'être retiré, et dont Glaucon a pris la place.

Fais-moi maintenant deux autres figures, l'une d'un lion, l'autre d'un homme. Mais il faut que la première de ces trois images soit la plus grande, et la seconde ensuite.

Ceci est plus aisé; j'y suis.

Joins ensemble ces trois images, de sorte qu'elles se tiennent et ne fassent qu'un tout.

Elles sont jointes.

Enfin, enveloppe tout cela dans l'image d'un seul être, d'un homme par exemple, de manière que celui qui ne pourrait voir l'intérieur et ne jugerait que sur l'apparence, le prendrait pour un être unique, pour un homme.

C'est fait.

Adressons-nous à présent à qui soutiendrait que pour l'homme ainsi fait, il est avantageux d'être injuste, et qu'il ne lui sert de rien d'être juste: n'est-ce pas, dirons-nous, comme si on prétendait qu'il lui est avantageux de nourrir avec soin et de fortifier le monstre à plusieurs têtes et le lion, et de laisser l'homme s'affaiblir et mourir de faim; de sorte que les deux autres le traînent partout où ils voudront; et n'est-ce pas affirmer qu'au lieu de les accoutumer à vivre ensemble en bon accord, il lui vaudrait mieux les laisser se battre, se mordre et se dévorer les uns les autres?

Vanter l'injustice, c'est dire en effet tout cela.

Mais réciproquement dire que la justice est utile, n'est-ce pas déclarer que par ses discours et ses actions il faut travailler à rendre le véritable être humain enfermé dans l'homme, le plus fort possible, capable d'en user avec la bête à plusieurs têtes comme un sage laboureur, de nourrir et d'élever l'espèce pacifique, d'empêcher l'espèce féroce de croître, à l'aide de la force du lion; enfin de donner à tous des soins communs, et de les maintenir en bonne intelligence entre eux et avec lui-même?

Voilà bien ce que dit le partisan de la justice.

Il résulte de tout ceci, que celui qui fait l'éloge de la justice a raison, et que l'autre qui loue l'injustice a tort. En effet, qu'on ait égard au plaisir, ou à la bonne renommée et à l'utilité, la vérité est tout entière du côté du partisan de la justice. Il n'y a rien de solide dans les discours de celui qui la blâme; il n'a même aucune idée de la chose qu'il blâme.

Aucune, à ce qu'il me semble.

Comme son erreur n'est pas volontaire, tâchons doucement de le détromper. Mon cher ami, lui demanderons-nous, d'où vient la distinction établie entre l'honnête et le déshonnête? N'est-ce point parce que l'un soumet la partie animale de notre nature à la partie humaine ou plutôt divine, et que l'autre assujettit

à la partie sauvage celle qui est apprivoisée? N'en conviendra-t-il pas?

Oui, s'il veut m'en croire.

Dans ce point de vue, où est l'avantage pour quelqu'un de prendre de l'or injustement, s'il ne peut le faire sans assujettir la plus excellente partie de lui-même à la plus méprisable? Quoi! si pour de l'or il lui fallait sacrifier la liberté de son fils ou de sa fille, et les livrer à des maîtres durs et barbares, il croirait y perdre, dût-il acquérir par-là les plus grandes richesses! Et quand ce qu'il y a en lui de plus divin est asservi sans pitié à ce qu'il y a de plus pervers et de plus ennemi des dieux, n'est-ce pas là pour lui le comble du malheur, et l'or qu'il reçoit à ce prix ne lui coûte-t-il pas beaucoup plus cher que ne coûta à Ériphile * le collier fatal pour lequel elle vendit la vie de son époux?

Oui, certes beaucoup plus; je réponds pour ton interlocuteur.

Si toujours on a condamné les mœurs licencieuses, n'est-ce pas, je te prie, parce qu'elles

* Ériphile, épouse du divin Amphiaraüs, séduite par le présent d'un collier d'or, fit connaître l'endroit où s'était caché son mari pour n'être point obligé d'aller à la guerre de Thèbes, où il avait prédit qu'il périrait, et où il périt en effet. *Odyssée*, XI, 325.

lâchent la bride à ce monstre énorme, terrible, à plusieurs têtes ?

Évidemment.

Pourquoi blâme-t-on l'arrogance et l'humeur irritable, sinon parce qu'on y voit grandir et se développer le naturel farouche du lion et du serpent ?

Sans doute.

Et le luxe et la mollesse, ce qui les fait blâmer, n'est-ce point l'affaiblissement et le relâchement de ce même naturel y dégénérant en lâcheté ?

Oui.

Si l'on blâme encore la flatterie et la bassesse, n'est-ce pas parce qu'elles asservissent le principe irascible et courageux à ce monstre turbulent, et que la soif insatiable des richesses l'avilissant dès sa jeunesse, change peu à peu le lion en singe ?

C'est cela.

Et l'état d'artisan et de manœuvre, d'où vient, dis-moi, qu'il emporte une sorte d'injure ? N'est-ce point parce qu'il suppose dans la meilleure des trois parties de l'homme une telle faiblesse, que ne pouvant prendre l'empire sur les deux autres, ces animaux dont nous avons parlé, elle est réduite à les servir et n'est capable que d'étudier les moyens de les satisfaire ?

Digitized by Google

Il y a toute apparence.

Si donc nous voulons donner à de pareils hommes un maître semblable à celui qui gouverne l'homme vertueux, n'exigerions-nous pas qu'ils obéissent aveuglément à cet homme, qui lui-même obéit intérieurement à la voix de Dieu? Sans penser pour cela que l'obéissance doive tourner à leur préjudice, comme, dans l'opinion de Thrasymaque, elle tourne au préjudice des sujets en général. Nous pensons au contraire qu'il n'est rien de plus avantageux à chacun que d'être gouverné par un maître sage et divin, soit que ce maître habite au dedans de nous-mêmes, ce qui serait le mieux, soit au moins qu'il gouverne de dehors; afin que soumis au même régime, nous devenions tous amis, et semblables les uns aux autres, le plus possible.

Fort bien.

Et la loi ne montre-t-elle pas précisément cette même intention, elle qui prête également son secours à tous les membres de l'État? Et n'est-ce pas là aussi notre but dans le gouvernement des enfans que nous tenons dans la dépendance, jusqu'à ce que nous ayons établi dans leur ame, comme dans un État, un gouvernement régulier, qui, cultivé par ce qu'il y a de meilleur en nous, devienne ce qu'il y a de meilleur en eux, le gardien et le maître de leur ame; après quoi,

nous les abandonnons à leurs propres lumières?

Cela est vrai.

En quoi donc et sous quel rapport, mon cher Glaucon, dirons-nous qu'il soit avantageux de commettre quelque action injuste, licencieuse ou contraire à l'honnêteté, dût-on même, en devenant plus méchant, devenir plus riche ou plus considérable dans le monde?

Sous aucun rapport.

Enfin, comment prétendre qu'il soit avantageux à l'homme coupable de ne point paraître tel, et de ne pas subir son châtiment? L'impunité ne rend-elle pas le méchant plus méchant encore? Au lieu que, quand le crime est découvert et puni, la partie féroce s'adoucit; la partie raisonnable redevient libre, et l'ame entière, rendue au régime du principe meilleur, s'élève, en acquérant la tempérance, la justice et la prudence, à un état supérieur à celui du corps qui acquerrait la force, la beauté et la santé, de toute la supériorité de l'ame elle-même sur le corps?

Tu as raison.

Tel sera donc le but auquel tout homme sensé devra rapporter toutes les actions de sa vie. D'abord il ne fera cas que des sciences propres à élever son ame à cet état, et il méprisera les autres.

Certainement.

Ensuite, dans son régime corporel, il ne recherchera nullement la jouissance de plaisirs brutaux et déraisonnables; il ne recherchera même la santé, la force et la beauté, qu'autant que tous ces avantages seront pour lui des moyens d'être plus tempérant; en un mot, il entretiendra la plus grande harmonie entre les parties de son corps dans l'unique intérêt de celle qui doit régner dans son ame.

Il ne se proposera pas d'autre but, s'il veut être vraiment musicien.

En conséquence, il cherchera le même accord, la même harmonie à l'égard de la richesse. Ou, ébloui par l'opinion de la multitude sur le bonheur, tentera-t-il de grossir son trésor à l'infini, pour accroître ses maux dans la même proportion?

Je ne le pense pas.

Mais, plutôt, il aura toujours les yeux sur le gouvernement de son ame, et prendra garde d'en déranger l'équilibre ou par l'opulence ou par l'indigence; tel est le plan de conduite qu'il s'efforcera de suivre dans les acquisitions et les dépenses qu'il pourra faire.

A merveille.

Considérant les honneurs sous le même point de vue, il ambitionnera, il goûtera même avec plaisir ceux qu'il croira pouvoir le rendre meil-

leur; quant à ceux qui pourraient altérer l'ordre qui règne dans son ame, il les évitera, soit dans ses relations privées, soit dans sa vie publique.

Mais si cette pensée le préoccupe, il ne voudra donc pas se charger de l'administration des affaires?

Si fait, je te jure, dans sa république à lui; mais il ne sera peut-être pas aussi bien disposé à l'égard du gouvernement de sa patrie, si quelque coup du ciel ne lui vient en aide.

Je t'entends. Tu parles de cette république dont nous avons tracé le plan, et qui n'existe que dans nos discours; car je ne crois pas qu'il y en ait une pareille sur la terre.

Du moins peut-être en est-il au ciel un modèle pour quiconque veut le contempler, et régler sur lui son ame. Au reste, peu importe que cette république existe ou doive exister un jour; ce qui est certain, c'est que le sage ne consentira jamais à en gouverner d'autre que celle-là.

Cela est très vraisemblable.

LIVRE DIXIÈME.

Et vraiment, entre toutes les raisons qui me font penser que le plan de notre État est aussi bon qu'il puisse être, notre règlement sur la poésie n'est pas ce qui me frappe le moins.

Quel règlement?

Celui de ne point admettre dans notre État cette partie de la poésie qui est purement imitative : à présent que nous avons nettement établi la distinction des parties de l'ame, ce règlement me paraît, plus que jamais, d'une nécessité incontestable.

Comment cela?

Je puis m'expliquer avec vous, car vous n'irez pas me dénoncer aux poètes tragiques et autres poètes imitateurs. Il semble que ce genre de poésie est un poison pour l'esprit de ceux qui l'écoutent, lorsqu'ils n'ont pas l'antidote, qui consiste à savoir apprécier ce genre tel qu'il est.

Comment l'entends-tu?

Je vous le dirai; cependant je sens que ma

langue est arrêtée par une certaine tendresse, et un certain respect que j'ai depuis l'enfance pour Homère; on peut dire en effet qu'Homère est le maître et le chef de tous ces beaux poètes tragiques *; mais on doit plus d'égards à la vérité qu'à un homme; je parlerai donc **.

Fort bien.

Écoute, ou plutôt réponds-moi.

Interroge.

Pourrais-tu me dire ce que c'est en général que l'imitation? J'ai peine à bien comprendre quelle est sa nature.

Et moi, le comprendrai-je mieux?

Il n'y aurait en cela rien d'étonnant. Souvent ceux qui ont la vue basse aperçoivent les objets avant ceux qui ont les yeux beaucoup plus perçans.

Cela arrive en effet. Mais je n'oserai jamais dire en ta présence mon sentiment sur quoi que ce soit. Vois toi-même, je t'en prie.

Veux-tu que nous procédions dans cette recherche selon notre méthode ordinaire? Nous avons coutume d'embrasser sous une idée générale, cette multitude d'êtres, qui chacun ont une

* Rapprochez de l'opinion de Platon celle d'Aristote. *Art. poét.*, c. 4.

** C'est là la source de la phrase célèbre d'Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. I, chap. IV, édit. Bekk., p. 1096.

existence différente et que l'on comprend tous sous le même nom. N'entends-tu pas?

J'entends.

Prenons celle que tu voudras de ces espèces d'êtres. Par exemple, il y a une multitude de lits et de tables.

Sans doute.

Mais tous ces meubles sont compris sous deux idées seulement, l'une du lit, l'autre de la table.

Oui.

N'avons-nous pas aussi coutume de dire que l'ouvrier qui fabrique ces deux espèces de meubles, ne fait le lit ou la table dont nous nous servons que d'après l'idée qu'il a de l'un et de l'autre de ces meubles, et ainsi des autres? Car assurément ce n'est pas l'idée même qu'aucun de ces ouvriers fabrique. Cela peut-il être?

Nullement.

Vois à présent quel nom tu donneras à l'ouvrier que je vais dire.

Quel ouvrier?

Celui qui fait à lui seul tout ce que les divers ouvriers font chacun dans leur genre.

Tu parles là d'un homme bien habile et bien extraordinaire.

Attends; tu vas admirer encore bien davantage. Ce même ouvrier n'a pas seulement le talent de faire tous les ouvrages d'art : il fait en-

core tout ce que nourrit dans son sein la nature, les plantes, les animaux, toutes les autres choses; et lui-même enfin. Ce n'est pas tout: il fait la terre, le ciel, les dieux, tout ce qui existe au ciel, et sous terre, dans les enfers.

Voilà un artiste tout-à-fait admirable.

Tu doutes de ce que je dis! Mais réponds-moi: crois-tu qu'il n'y ait absolument aucun ouvrier semblable, ou seulement qu'on puisse faire tout cela dans un certain sens, et que dans un autre sens on ne le puisse pas? Ne vois-tu pas que tu pourrais toi-même en venir à bout, j'entends d'une certaine manière?

Quelle manière veux-tu dire?

Une manière qui n'est pas difficile, qui se pratique quand on veut et en très peu de temps. Veux-tu en faire à l'instant l'épreuve? Prends un miroir, présente-le de tous côtés: en moins de rien tu feras le soleil, et tous les astres du ciel, la terre, toi-même, les autres animaux, les plantes, les ouvrages de l'art, et tout ce que nous avons dit.

Oui, je ferai tout cela en apparence; mais il n'y aura rien qui existe réellement.

Fort bien. Tu entres parfaitement dans ma pensée. Le peintre est apparemment un ouvrier de cette espèce: n'est-ce pas?

Sans doute.

Tu me diras peut-être qu'il n'y a rien de réel en tout ce qu'il fait. Cependant le peintre fait aussi un lit en quelque façon.

Oui, l'apparence d'un lit.

Et le menuisier que fait-il ? Ne viens-tu pas de dire qu'il ne fait pas l'idée même que nous appelons l'essence du lit, mais un tel lit en particulier ?

Je l'ai dit, il est vrai.

Si donc il ne fait pas l'essence même du lit, il ne fait rien de réel, mais seulement quelque chose qui représente ce qui est véritablement; et si quelqu'un soutenait que l'ouvrage du menuisier ou de tout autre ouvrier a une existence réelle, il est très vraisemblable qu'il se tromperait.

C'est du moins le sentiment de ceux qui agitent ordinairement de semblables questions.

Ainsi ne soyons pas surpris que, comparés à la vérité, ces ouvrages soient bien peu de chose.

Non.

Veux-tu que d'après ce que nous venons de dire, nous examinions quelle idée on doit se former de l'imitateur de ces sortes d'ouvrages ?

Si tu veux.

Voici donc trois lits à distinguer : l'un essentiellement existant dans la nature des choses, et et dont nous pouvons dire, ce me semble, que

Dieu est l'auteur. A quel autre en effet pourrait-on l'attribuer?

A nul autre.

Le second est celui que fait le tourneur.

Oui.

Et le troisième celui qui est de la façon du peintre : n'est-ce pas?

A la bonne heure.

Ainsi le peintre, le menuisier, Dieu, président chacun à un des trois lits.

Soit.

A l'égard de Dieu, qu'il l'ait ainsi voulu, ou que ç'ait été une nécessité pour lui de ne faire essentiellement qu'un seul lit, il n'en a fait qu'un seul qui est le lit proprement dit. Il n'en a jamais produit ni deux ni plusieurs, et jamais il n'en produira.

Pour quelle raison?

C'est que s'il en faisait seulement deux, il s'en manifesterait un troisième, dont l'idée serait commune aux deux autres; et celui-là serait le lit proprement dit, et non pas les deux autres.

Cela est vrai.

Ainsi Dieu l'a compris sans doute, et voulant être réellement auteur du vrai lit, et non de tel lit en particulier, ce qui aurait fait de Dieu un fabricant de lits, il a produit le lit qui est un de sa nature.

Probablement.

Donnerons-nous à Dieu le titre de producteur du lit ou quelque autre semblable?

Qu'en penses-tu?

Ce titre lui appartient, d'autant plus qu'il a fait de soi et l'essence du lit et celle de toutes les autres choses.

Et le menuisier, comment l'appellerons-nous? L'ouvrier du lit, sans doute?

Oui.

Dirons-nous aussi du peintre, qu'il en est l'ouvrier et le producteur?

Nullement.

Qu'est-il donc par rapport au lit?

Le seul nom qu'on puisse raisonnablement lui donner, est celui d'imitateur de la chose dont ceux-là sont les ouvriers.

Fort bien. Tu appelles donc imitateur, l'auteur d'une œuvre éloignée de la nature de trois degrés?

Justement.

Ainsi le faiseur de tragédies, en qualité d'imitateur, est éloigné de trois degrés du roi et de la vérité. Il en est de même de tous les autres imitateurs.

Il y a apparence.

Nous voilà d'accord sur ce qu'est l'imitation; réponds maintenant à cette question. Le peintre

se propose-t-il pour objet d'imitation ce qui, dans la nature, est l'essence de chaque chose, ou ce qui sort des mains de l'ouvrier.

Ce qui sort des mains de l'ouvrier.

Tel qu'il est ou tel qu'il paraît? Explique-moi encore ce point.

Que veux-tu dire?

Ceci. Un lit n'est-il pas toujours le même lit, soit qu'on le regarde directement ou de biais? Mais quoiqu'il soit le même en soi, ne paraît-il pas différent de lui-même? Et j'en dis autant de toute autre chose.

Oui, l'apparence est différente, quoique l'objet soit le même.

Pense maintenant à ce que je vais dire. Quel est le but de la peinture? Est-ce de représenter ce qui est, tel qu'il est, ou ce qui paraît, tel qu'il paraît? Est-elle l'imitation de l'apparence ou de la réalité?

De l'apparence.

L'art d'imiter est donc bien éloigné du vrai; et ce qui fait qu'il exécute tant de choses, c'est qu'il ne prend qu'une petite partie de chacune; encore ce qu'il en prend n'est-il qu'un fantôme. Le peintre, par exemple, nous représentera un cordonnier, un charpentier, ou tout autre artisan, sans avoir aucune connaissance de leur métier; mais cela ne l'empêchera pas, s'il est bon

peintre, de faire illusion aux enfans et aux ignorans, en leur montrant de loin un charpentier qu'il aura peint, de sorte qu'ils prendront l'imitation pour la vérité.

Assurément.

Ainsi, mon cher ami, devons-nous l'entendre de tous ceux qui font comme ce peintre; et lorsque quelqu'un viendra nous dire qu'il a trouvé un homme instruit de tous les métiers et réunissant en lui seul dans un degré éminent toutes les connaissances partagées entre les autres hommes, il faut lui répondre qu'il n'est qu'une dupe qui s'est laissé éblouir apparemment par quelque magicien, par un imitateur qu'il a pris pour le plus habile des hommes, faute de pouvoir distinguer lui-même la science de l'ignorance, la réalité de l'imitation.

Cela est très vrai.

Nous avons donc à considérer maintenant la tragédie et Homère qui en est le père. Comme nous entendons dire sans cesse à certaines personnes que les poètes tragiques sont très versés dans tous les arts, dans toutes les choses humaines qui se rapportent au vice et à la vertu, et même dans tout ce qui concerne les dieux; qu'il est nécessaire à un poète d'avoir les connaissances relatives aux sujets qu'il traite, s'il veut les traiter avec succès; qu'autrement il lui est im-

possible de réussir : c'est à nous de voir si ces personnes ne se sont pas laissé tromper par cette espèce d'imitateurs ; si elles n'ont pas oublié de remarquer, en voyant leurs productions, qu'elles sont éloignées de trois degrés de la réalité, et que sans connaître la vérité, il est aisé de réussir dans ces sortes d'ouvrages, véritables fantômes, où il n'y a rien de réel ; ou si peut-être ces personnes ont raison dans leurs discours, et si en effet les bons poètes entendent les matières sur lesquelles le commun des hommes trouve qu'ils ont bien écrit.

C'est ce qu'il nous faut examiner avec soin.

Crois-tu que si quelqu'un était également capable de faire la représentation d'une chose ou la chose même représentée, il choisît de consacrer ses talens à ne faire que des images vaines et qu'il en fît l'affaire de sa vie, comme s'il ne voyait rien de mieux?

Je ne le crois pas.

Mais s'il était réellement versé dans la connaissance de ce qu'il imite, je pense qu'il s'appliquerait avec bien plus d'ardeur à faire lui-même qu'à imiter ce que fait autrui ; qu'il essaierait de se signaler, en laissant après lui, comme autant de monumens, un grand nombre de travaux et de beaux ouvrages, et qu'il aimerait bien mieux être l'objet que l'auteur d'un éloge.

Je le pense aussi, car il y trouverait à la fois plus d'avantage et plus de gloire.

N'exigeons donc pas d'Homère, ni des autres poètes, un compte rigoureux; ne demandons pas à tel d'entre eux, par exemple, s'il était médecin et non pas seulement imitateur du langage des médecins; si quelque poète ancien ou moderne a guéri, que l'on sache, quelques malades, comme Esculape, ou s'il a laissé après lui des disciples savans dans la médecine, comme ce même Esculape a fait de ses enfans. Faisons-leur grâce aussi sur les autres arts, et ne leur en parlons point. Mais quant à ces matières si importantes et si belles, dont Homère s'avise de parler, telles que la guerre, la conduite des armées, l'administration des États, l'éducation de l'homme, il est peut-être assez juste de l'interroger et de lui dire : « Cher Homère, s'il n'est pas vrai que tu sois un artiste éloigné de trois degrés de la réalité, incapable de faire autre chose à l'égard de la vertu que des fantômes, car telle est la définition que nous avons donnée de l'imitateur; si tu es un artiste du second degré; si tu as pu connaître quelles institutions peuvent rendre meilleurs ou pires les États et les particuliers; dis-nous quel État te doit la réforme de son gouvernement, comme Lacédémone en est redevable à Lycurgue, et plusieurs États grands et

petits à beaucoup d'autres? Quel pays parle de toi comme d'un sage législateur, et se glorifie d'avoir tiré avantage de tes lois? L'Italie et la Sicile ont eu Charondas; nous autres Athéniens, nous avons eu Solon : mais toi, quel peuple peut te citer? » Homère pourrait-il en nommer un seul?

Je ne crois pas. Du moins les Homérides eux-mêmes n'en disent rien.

Fait-on mention de quelque guerre heureusement conduite par Homère lui-même ou par ses conseils?

Nullement.

Ou bien encore, ce qu'aurait dû faire un homme habile, s'est-il signalé par beaucoup d'inventions utiles dans les arts ou autres métiers, comme on le dit de Thalès de Milet, et du Scythe Anacharsis*?

On ne raconte de lui rien de semblable.

Si Homère n'a rendu aucun service au public, en a-t-il du moins rendu aux particuliers? Dit-on qu'il ait présidé pendant sa vie à l'éducation de quelques jeunes gens qui se soient plu à l'accompagner, et qui aient transmis à la postérité un plan de vie Homérique, comme Pythagore, à ce qu'on dit, fut recherché pendant sa vie dans le même

* Voyez sur Thalès de Milet, Hérodote, I; Aristote, *Polit.*, I, 2; et Diogène de Laërce, I, 24 et sqq.; sur Anacharsis, Diogène de Laërce, I, 105.

but, à ce point que l'on distingue encore aujourd'hui entre tous les autres hommes ceux qui suivent le genre de vie appelé par eux-mêmes Pythagorique ?

Non, Socrate, on ne dit rien de pareil d'Homère. Créophyle *, son compagnon, a dû être encore plus ridicule pour ses mœurs que pour le nom qu'il portait. On dit en effet qu'Homère, pendant sa vie même, fut étrangement négligé par ce personnage.

On le dit en effet. Mais penses-tu, Glaucon, que si Homère eût été réellement en état d'instruire les hommes et de les rendre meilleurs, comme ayant une parfaite connaissance des choses au lieu de savoir seulement les imiter; penses-tu, dis-je, qu'il ne se serait pas attaché un grand nombre d'amis qui l'auraient honoré et chéri? Quoi! Protagoras d'Abdère, Prodicus de Céos, et tant d'autres, peuvent, dans des entretiens particuliers, persuader aux hommes

* Le nom de Créophyle se compose des mots *viande* et *race*. Il paraît qu'il circulait dans l'antiquité des traditions peu honorables pour ce personnage, auxquelles Platon fait ici allusion. Il en est parvenu jusqu'à nous quelques-unes, fort incohérentes, sur ses relations avec Homère, soit comme son gendre ou son hôte, soit comme ayant reçu en don un de ses poèmes, qu'il aurait, après la mort de l'auteur, publié sous son propre nom. Voyez Fabricius, *Bibl. Gr.*, I, 4.

de leur temps que jamais ils ne seront capables de gouverner ni leur famille ni leur patrie, s'ils ne se mettent à leur école; ce talent les fait tellement chérir qu'il ne leur manque que d'être portés partout en triomphe sur les têtes de leurs amis : et ceux qui vivaient du temps d'Homère et d'Hésiode, les auraient laissés aller réciter seuls leurs vers de ville en ville, s'ils en avaient pu tirer des leçons salutaires de vertu? Ils ne se seraient point attachés à eux plus qu'à tout l'or du monde? Ils ne les auraient pas obligés de se fixer auprès d'eux, ou, s'ils n'avaient pu y réussir, ils ne les auraient pas suivis en tous lieux comme de fidèles disciples, jusqu'à ce qu'ils eussent assez profité de leurs leçons?

Ce que tu dis, Socrate, me paraît tout-à-fait vrai.

Disons donc de tous les poètes, à commencer par Homère, que, soit que leurs fictions aient pour objet la vertu ou toute autre chose, ce ne sont que des imitateurs de fantômes et qu'ils n'atteignent jamais à la réalité. Un peintre, disions-nous tout à l'heure, fait un portrait de cordonnier sans rien entendre à ce métier, et pourtant tel que des gens qui n'y entendent pas plus que lui, et qui ne regardent qu'à la couleur et au dessin, croiront voir un cordonnier véritable.

Sans contredit.

De même, dirons-nous, le poète, par une couche de mots et d'expressions figurées, rend en quelque sorte la couleur des différens arts sans s'y entendre en rien, sinon comme imitateur, de sorte que pour ceux qui ne regardent qu'aux mots, avec la mesure, le nombre et l'harmonie de son langage, il semblera avoir parlé très pertinemment, soit qu'il s'agisse de cordonnerie, ou de la conduite des armées, ou de tout ce qu'on voudra; tant il y a naturellement de prestige dans la poésie! Au reste, tu sais, je pense, quelle figure font les vers, dépouillés du coloris musical, et réduits à eux-mêmes; tu l'as sans doute remarqué.

Oui.

N'en est-il pas comme de ces visages qui n'ont d'autre beauté qu'une certaine fleur de jeunesse, lorsque cette fleur est passée?

Cette comparaison est juste.

Allons plus loin. Le faiseur de fantômes, c'est-à-dire l'imitateur, ne connaît que l'apparence des objets et nullement ce qu'ils ont de réel: n'est-il pas vrai?

Oui.

Eh bien, ne nous arrêtons pas à moitié chemin; examinons la chose à fond.

J'y consens.

Le peintre, disons-nous, peindra une bride et un mors.

Oui.

Le sellier et le forgeron les confectionneront.

Fort bien.

Mais quant à ce qui est de savoir comment doivent être faits cette bride et ce mors, est-ce le peintre qui s'y connaît? N'est-ce pas même un autre que celui qui les fait, et le sellier et le forgeron? N'est-ce pas celui qui sait s'en servir, c'est-à-dire le seul écuyer?

Cela est très vrai.

Voici donc une distinction générale que nous pourrions établir.

Laquelle?

Je veux dire qu'il y a trois arts qui répondent à chaque chose, l'art qui s'en sert, celui qui la fait, et celui qui l'imite.

Soit.

Mais à quoi tendent les propriétés, la beauté, la perfection d'un meuble, d'un animal, d'une action quelconque, sinon à l'usage auquel chaque chose est destinée par sa nature ou par l'intention des hommes?

A nulle autre chose.

C'est donc une nécessité que celui qui se sert d'une chose, la connaisse mieux, et qu'il dirige l'ouvrier dans son travail, en lui apprenant ce

que son ouvrage a de bon ou de mauvais par rapport à l'usage qu'il en fait lui-même. Le joueur de flûte, par exemple, apprendra à celui qui fabrique cet instrument, quelles sont les flûtes dont il se sert avec le plus d'avantage; il lui prescrira la manière dont il faut les faire, et celui-ci lui obéira.

Sans doute.

Le premier prononcera donc sur les flûtes bonnes et mauvaises en homme qui sait; et le second travaillera sur la foi du premier.

Oui.

Ainsi, à l'égard du même instrument, le fabricant jugera qu'il est bon ou mauvais par simple foi, en vertu de ses relations avec celui qui sait, et parce qu'il est obligé de s'en rapporter à lui; mais c'est l'homme qui fait usage de la chose auquel appartient essentiellement la science.

Très bien.

Et l'imitateur, apprend-il par l'usage de la chose qu'il imite à savoir si elle est belle et bien faite ou non? En acquiert-il du moins une opinion juste, par la nécessité où il se trouve de converser avec celui qui sait, et parce que celui-ci lui prescrit ce qu'il doit imiter?

Ni l'un ni l'autre.

L'imitateur n'a donc ni science, ni même d'o-

pinion juste, touchant ce qu'il y a de bien ou de mal fait dans tout ce qu'il imite.

Il n'y a pas apparence.

A ce compte notre imitateur devra connaître à merveille les choses qu'il imite.

Pas beaucoup.

Cependant, il ne se fera pas faute d'imiter, sans savoir si rien de ce qu'il imite est bon ou mauvais; et, selon toute apparence, ce qui semble beau à une multitude ignorante sera précisément ce qu'il imitera.

Inévitablement.

Nous avons donc suffisamment démontré deux choses: l'une, que tout imitateur n'entend pour ainsi dire rien à ce qu'il imite, et que l'imitation n'a rien de sérieux et n'est qu'un badinage d'enfans; l'autre, que tous ceux qui s'appliquent à la poésie dramatique, qu'ils composent en vers ïambiques ou en vers héroïques, sont imitateurs autant qu'on peut l'être.

Oui, certes.

Mais quoi! cette imitation n'est-elle pas éloignée de la vérité de trois degrés?

Oui.

D'un autre côté, sur quelle partie de l'homme exerce-t-elle le pouvoir qu'elle a?

De quoi veux-tu parler?

Tu vas le savoir. N'est-il pas vrai que la même

grandeur, regardée de près ou de loin, ne paraît pas égale?

Oui.

Que le même objet paraît droit ou brisé, convexe ou concave, lorsqu'on le voit hors de l'eau ou dans l'eau, à cause de l'illusion que les couleurs font au sens de la vue; et de là évidemment une grande perturbation dans l'ame? Or, c'est à cette disposition de notre nature que l'art du dessinateur vient tendre des piéges, ainsi que l'art des charlatans, et beaucoup d'autres semblables, ne négligeant aucun artifice pour la séduire.

Tout-à-fait.

Mais n'est-il pas reconnu aussi que mesurer, compter et peser sont d'excellens préservatifs contre ces illusions, de façon que ce qui prévaut en nous, ce n'est pas l'apparence sensible de grandeur ou de petitesse, de quantité ou de poids, mais bien le jugement de la partie de l'ame qui calcule, pèse, mesure?

Oui.

Or, toutes ces opérations ne sont-elles pas du ressort de la raison?

Oui.

Mais quand un homme a bien mesuré une chose, et qu'il en vient à reconnaître qu'elle est ou plus grande ou plus petite ou égale, il se

trouve alors avec deux jugemens opposés touchant les mêmes choses.

Certainement.

Mais n'avons-nous pas dit qu'il était impossible que la même partie de l'ame portât en même temps sur la même chose deux jugemens opposés?

Oui, et nous avons eu raison de le dire.

Par conséquent ce qui juge en nous sans égard à la mesure, est différent de ce qui juge conformément à la mesure.

Nécessairement.

Mais la partie de l'ame qui s'en rapporte à la mesure et au calcul, est ce qu'il y a de plus excellent dans l'ame.

Sans contredit.

Donc l'autre partie qui est opposée à celle-là, est quelque chose d'inférieur en nous.

Il faut bien que cela soit.

Et c'est là précisément ce que je voulais établir, lorsque je disais que si, d'une part, la peinture, et en général tout art qui consiste dans l'imitation, accomplit son œuvre bien loin de la vérité; de l'autre, cet art a commerce et amitié avec une partie de nous-mêmes bien éloignée de la sagesse et d'où il ne provient rien de vrai et de solide.

J'en demeure d'accord.

Digitized by Google

Ainsi l'imitation mauvaise en soi, en mauvaise compagnie, ne produit que des fruits mauvais.

Cela doit être.

Mais ceci n'est-il vrai qu'à l'égard de l'imitation qui frappe la vue? Et n'en peut-on dire autant de celle qui est faite pour l'ouïe, et que nous appelons poésie?

Il est vraisemblable qu'on en peut dire autant de celle-ci.

Toutefois ne nous en tenons pas à cette vraisemblance et à l'analogie qui se trouve entre la peinture et la poésie. Pénétrons jusqu'à cette partie de l'ame avec laquelle la poésie imitative a un commerce intime, et voyons si cette partie est bonne ou mauvaise.

Il le faut.

Envisageons la chose de cette manière. La poésie imitative représente, dirons-nous, les hommes dans des actions forcées ou volontaires, en conséquence desquelles ils se croient heureux ou malheureux, et s'abandonnent à la joie ou à la tristesse: y a-t-il rien de plus dans ce qu'elle fait?

Rien.

Or, dans toutes ces situations, l'homme est-il bien d'accord avec lui-même? Au contraire, ne se trouve-t-il pas, par rapport à sa conduite, en contradiction et en lutte avec lui-même, comme

il s'y trouvait tout à l'heure, à l'occasion de la vue, portant tout à la fois sur le même objet deux jugemens contraires? Mais je me rappelle qu'il est inutile d'insister sur ce point, parce que nous sommes demeurés d'accord précédemment que notre ame était pleine d'une infinité de contradictions qui y règnent en même temps.

Nous avons eu raison.

Sans doute. Mais il me semble nécessaire d'examiner à présent ce que nous avons omis pour lors.

De quoi s'agit-il?

Nous disions alors* qu'un homme d'un caractère modéré, à qui il sera arrivé quelque disgrâce, comme la perte d'un fils, ou de quelque autre chose extrêmement chère, portera cette perte plus patiemment que ne ferait tout autre.

Eh bien?

Voyons maintenant s'il sera tout-à-fait insensible à cette perte, ou si, une telle insensibilité étant une chimère, il mettra du moins des bornes à sa douleur.

A dire vrai, c'est-là plutôt ce qu'il fera.

Dis-moi encore, dans quel temps se fera-t-il plus de violence pour surmonter sa douleur? Sera-ce lorsqu'il sera en présence de ses sem-

* Liv. III.

blables, ou lorsqu'il sera seul vis-à-vis de lui-même?

Il prendra bien plus sur lui-même lorsqu'il sera devant le monde.

Mais se voyant sans témoins, il laissera sans doute échapper bien des plaintes qu'il aurait honte qu'on entendît; il fera mille choses dans lesquelles il ne voudrait pas être surpris.

Il est vrai.

Ce qui lui ordonne de se roidir contre la douleur, c'est la loi et la raison : au contraire, ce qui le porte à s'y abandonner, c'est la passion.

J'en conviens.

Or, lorsque l'homme éprouve ainsi deux mouvemens contraires par rapport au même objet, c'est une preuve, disons-nous, qu'il y a en lui deux parties aux prises.

Assurément.

L'une qui est prête à obéir à la loi en tout ce qu'elle prescrit.

Comment cela?

Par exemple, la loi dit qu'il est beau de conserver le plus de calme possible dans les malheurs et de ne pas se laisser emporter au désespoir; et cela parce qu'on ignore si ces accidens sont des biens ou des maux, qu'on ne gagne rien à s'en affliger, que les événemens de la vie ne méritent pas que nous y prenions un si grand inté-

rêt, et surtout que l'affliction est un obstacle à ce qu'il faut s'empresser de faire en ces rencontres.

Que faut-il donc faire alors?

Prendre conseil de la raison sur ce qui vient d'arriver; réparer sa mauvaise fortune comme on répare un mauvais coup que les dés ont amené, c'est-à-dire par les moyens que la raison aura reconnus les meilleurs, et n'aller pas au premier choc, portant la main, comme des enfans, à la partie blessée, perdre le temps à crier; mais plutôt accoutumer son ame à appliquer le plus promptement possible le remède à la blessure, à relever ce qui est tombé, et à se soigner au lieu de se lamenter.

C'est ce qu'un homme peut faire de mieux dans les malheurs qui lui arrivent.

C'est, disons-nous, la plus saine partie de nous-mêmes qui sait prendre ainsi conseil de la raison.

Évidemment.

Et cette autre partie qui nous rappelle sans cesse le souvenir de nos disgrâces, qui nous porte aux lamentations, et qui ne peut s'en rassasier; craindrons-nous de dire que c'est quelque chose de déraisonnable, de lâche et de timide?

Nous le dirons sans balancer.

Or, ce dernier principe, celui des douleurs violentes, offre à l'imitation une matière riche

et variée; le caractère sage et tranquille au contraire, toujours semblable à lui-même, n'est ni facile à imiter, ni, une fois rendu, facile à bien concevoir, surtout pour cette multitude confuse qui s'assemble d'ordinaire dans les théâtres; car ce serait lui offrir l'image d'une disposition qui lui est tout-à-fait étrangère.

Sans contredit.

Il est donc évident que le génie du poète imitateur ne le porte pas vers cette partie de l'âme, et qu'il ne s'attachera point à lui plaire, s'il tient à obtenir les suffrages de la multitude, mais qu'il s'accommode bien mieux des caractères passionnés et mobiles qui sont faciles à imiter.

Cela est évident.

Nous avons donc une juste raison de le condamner, et de le mettre dans la même classe que le peintre. Il a cela de commun avec lui, de ne composer que des ouvrages qui ne valent rien, rapprochés de la vérité; il lui ressemble encore en ce qu'il s'adresse à la partie de l'ame qui ne vaut pas non plus grand'chose, au lieu de s'adresser à ce qu'il y a de meilleur en elle. Nous sommes donc bien fondés à lui refuser l'entrée d'un État qui doit être gouverné par de sages lois, puisqu'il réveille et remue la mauvaise partie de l'ame, et qu'en la fortifiant, il détruit l'empire de la raison; ainsi qu'il arriverait dans un État où on livrerait

le pouvoir aux mauvais citoyens et où on ferait périr les bons; car c'est l'image du désordre que le poète imitateur introduit dans le gouvernement intérieur de chaque homme, par l'excessive complaisance qu'il a pour cette partie insensée de notre ame qui ne sait pas distinguer ce qui est plus grand et ce qui est plus petit, qui tantôt exagère, tantôt rappetisse les mêmes objets, produit des fantômes, et est toujours à une distance infinie du vrai.

Tu as bien raison.

Et cependant nous n'avons rien dit encore de la plus grave accusation qu'il y aurait à porter contre elle. N'est-ce pas en effet quelque chose de bien fâcheux, de voir qu'à l'exception d'un très petit nombre, elle est capable de corrompre les gens sages?

Certainement, s'il en est ainsi.

Écoute, et tu jugeras. Tu sais que tous tant que nous sommes, je dis même les plus raisonnables, lorsque nous entendons réciter les endroits d'Homère ou de quelque autre poète tragique, où l'on représente un héros dans l'affliction, déplorant son sort dans un long discours, poussant des cris et se frappant la poitrine; tu sais, dis-je, que nous ressentons alors un plaisir secret auquel nous nous laissons aller insensiblement, et qu'à la compassion pour le héros qui

nous intéresse se joint l'admiration pour le talent du poète qui nous met en quelque sorte dans le même état que son héros.

Je le sais, et comment pourrais-je l'ignorer?

Cependant tu as pu remarquer que dans les disgrâces qui nous arrivent à nous-mêmes, nous croyons qu'il est de notre honneur de prendre le parti contraire, je veux dire d'être fermes et tranquilles, persuadés que ce parti convient à un homme, et qu'il faut laisser aux femmes ces mêmes plaintes que nous venons d'applaudir.

Il est vrai.

Mais où est le bon sens, je ne dis pas de voir sans indignation, mais d'approuver avec transport dans un autre une situation que nous croirions indigne de nous, et où nous rougirions de nous trouver?

En vérité, cela n'est guère raisonnable.

Non, sans doute, surtout si nous regardons la chose du côté qu'il la faut regarder.

De quel côté?

Si nous considérons que cette partie de notre ame contre laquelle nous nous roidissons dans nos propres malheurs, qui est affamée de pleurs et de lamentations, qui voudrait s'en rassasier, et qui, de sa nature, est portée à les rechercher, est la même que les poètes flattent et s'étudient à satisfaire : que dans ces occasions, cette autre

partie de nous-mêmes, qui est la plus excellente, n'étant pas encore assez fortifiée par la raison et par l'habitude, néglige de surveiller la partie pleureuse, alléguant qu'après tout celle-ci est simple spectatrice des malheurs d'autrui, et qu'il n'est pas honteux pour elle de donner des marques d'approbation et de pitié aux larmes qu'un autre, qui se dit homme de bien, verse mal à propos. On compte comme un gain le plaisir que l'on goûte alors, et on ne consentirait pas à s'en priver par la condamnation de tout le poème. En effet, peu de gens font réflexion qu'on s'applique nécessairement à soi-même ce qu'on a accordé aux douleurs d'autrui, et qu'après avoir nourri l'excès de notre sensibilité par ces maux étrangers, il est bien difficile de la modérer dans les nôtres.

Cela est certain.

N'en dirons-nous pas autant du ridicule? Si tu écoutes non-seulement sans aversion, mais avec des éclats de gaîté, soit au théâtre, soit dans les conversations, des bouffonneries que tu rougirais toi-même de dire, il t'arrivera la même chose que pour les émotions pathétiques. Ce désir de faire rire, que la raison réprimait auparavant en toi, dans la crainte où tu étais de passer pour bouffon, tu lui donnes carrière; et après avoir nourri à la comédie ce goût de plaisante-

rie, tu laisses souvent échapper, dans tes relations avec les autres, même sans y prendre garde, des traits qui font de toi un farceur de profession.

Il pourrait bien en être ainsi.

La poésie imitative produit en nous le même effet pour l'amour, la colère, et toutes les passions de l'ame, agréables ou pénibles, dont nous avons reconnu que nous sommes sans cesse obsédés. Elle nourrit et arrose en nous ces passions, elle les rend maîtresses de notre ame, quand il faudrait au contraire les laisser périr faute d'alimens et nous en rendre maîtres nous-mêmes, si nous voulons devenir heureux et vertueux, et non pas méchans et misérables.

Je ne puis m'empêcher d'en convenir.

Ainsi, mon cher Glaucon, lorsque tu rencontreras des admirateurs d'Homère disant que ce poète a formé la Grèce, qu'il mérite qu'on lise sans cesse ses ouvrages pour apprendre à gouverner, à bien conduire les affaires humaines et pour régler sa vie entière à l'aide de cette poésie; il faudra avoir toutes sortes d'égards et de considération pour ceux qui tiennent ce langage, comme ayant tout le mérite possible, et leur accorder qu'Homère est le plus grand des poètes et le premier des poètes tragiques; mais en même temps souviens-toi qu'il ne faut admettre

dans notre république d'autres ouvrages de poésie que les hymnes à l'honneur des dieux et les éloges des grands hommes. Mais du moment que tu y recevras la muse voluptueuse, soit épique, soit lyrique, le plaisir et la douleur régneront dans ton État à la place de la loi et de cette raison qui a été reconnue dans tous les temps comme le meilleur guide en toutes choses.

Rien n'est plus vrai.

Puisque nous sommes revenus sur la poésie, voilà de quoi nous justifier de l'avoir bannie de notre république; la raison nous en faisait un devoir. Au reste, de peur que la poésie elle-même ne nous accuse en cela de dureté et de rusticité, disons-lui que ce n'est pas d'aujourd'hui qu'elle est brouillée avec la philosophie. Témoins ces traits: *Cette chienne hargneuse qui aboie contre son maître.... Ce grand homme parmi les vains entretiens des fous.... La troupe des sages qui s'élève au-dessus de Jupiter.... Ces contemplatifs subtils à qui la pauvreté aiguise l'esprit;* et mille autres qui témoignent de leur ancienne querelle. Malgré cela, protestons hautement que si la poésie imitative, et qui a pour but le plaisir, peut nous prouver par de bonnes raisons qu'on ne doit pas l'exclure d'un État bien policé, nous la recevrons à bras ouverts, parce que nous ne pouvons nous dissimuler à nous-mêmes

la force et la douceur de ses charmes; mais il n'est pas permis de trahir ce qu'on regarde comme la vérité. Autrement, mon cher ami, n'est-il pas vrai que l'enchanteresse te séduit aussi, surtout lorsqu'elle se présente à toi dans Homère?

Oui, assurément.

Il est donc juste de l'admettre à défendre sa cause devant nous, soit dans une ode, soit dans un poème d'un autre rhythme.

Sans doute.

Nous ne demandons pas mieux aussi que d'entendre ses défenseurs officieux, qui, sans faire eux-mêmes des vers, sont amateurs de la poésie, nous montrer en prose qu'elle n'est pas seulement agréable, mais qu'elle est encore utile aux États et dans la pratique générale de la vie; et nous les écouterons volontiers, car ce sera un vrai profit pour nous s'ils nous font voir qu'elle est aussi utile qu'agréable.

Oui, vraiment, nous y gagnerions.

Mais, s'ils ne peuvent venir à bout de nous le prouver, n'imiterons-nous pas, mon cher ami, la conduite des amans, qui se font violence pour s'arracher à leur passion, après qu'ils en ont reconnu le danger? Grâce à l'amour que nous ont inspiré dès l'enfance pour cette poésie les belles institutions politiques où nous avons été élevés,

nous ne demanderons pas mieux que d'avoir à la reconnaître pour très bonne et très amie de la vérité : mais tant qu'elle n'aura rien de bon à alléguer pour sa défense, nous l'écouterons en nous prémunissant contre ses enchantemens par les raisons que je viens d'exposer, et nous prendrons garde de retomber dans la passion que nous avons ressentie pour elle étant jeunes, et dont le commun des hommes est atteint. Ainsi nous demeurerons persuadés qu'il ne faut pas prendre au sérieux cette espèce de poésie, comme si elle avait rien de sérieux elle-même et visait à la vérité, que tout homme qui craint pour le gouvernement intérieur de son ame, doit être en garde contre elle et ne l'écouter qu'avec précaution, qu'enfin il faut s'en tenir à tout ce que nous en avons dit.

J'y consens de grand cœur.

Car c'est un grand combat, mon cher Glaucon, oui, bien grand, et tout autre qu'on ne l'imagine, celui où il s'agit de devenir vertueux ou méchant, combat d'une telle importance que ni la gloire, ni la richesse, ni la puissance ni enfin la poésie, ne méritent pas que nous négligions pour elles la justice et les autres vertus.

J'en conviens après ce qui a été dit, et je ne crois pas qu'on puisse penser autrement.

Cependant nous n'avons pas encore parlé des plus grandes récompenses proposées à la vertu.

Il faut qu'elles soient d'un prix infini, si elles surpassent celles que nous venons d'exposer.

Peut-on appeler grand ce qui se passe en un petit espace de temps? En effet, l'intervalle qui sépare notre enfance de la vieillesse, est bien peu de chose en comparaison de la durée entière.

Ce n'est même rien.

Mais quoi! penses-tu qu'un être immortel doive borner ses vues à un temps si court, au lieu de les étendre à toute la durée?

Je ne le pense pas. Mais à quoi tend ce discours?

Ne sais-tu pas que notre ame est immortelle, et qu'elle ne périt jamais?

A ces mots, Glaucon me regardant avec un air de surprise : Je n'en sais rien, me dit-il; et toi, pourrais-tu le prouver?

Oui, repartis-je, si je ne me trompe; je crois même que tu en pourrais faire autant, car la chose n'est pas difficile.

Elle l'est pour moi; et tu me feras plaisir de me démontrer cette chose si facile.

Écoute-moi.

Parle.

Reconnais-tu qu'il y a du bien et du mal?

Oui.

As-tu de l'un et de l'autre la même idée que moi?

Quelle idée?

Que le mal est tout ce qui détruit et corrompt; le bien, ce qui conserve et améliore.

Oui.

Chaque chose n'a-t-elle pas son mal et son bien? L'ophtalmie, par exemple, est le mal des yeux; la maladie, celui de tout le corps; la nielle est le mal du blé, la pourriture celui du bois, la rouille celui du fer et de l'airain; en un mot, n'admets-tu pas comme moi que toute chose dans la nature a son mal et sa maladie particulière?

Cela est vrai.

Ce mal ne gâte-t-il point la chose à laquelle il s'attache? Ne finit-il point par la dissoudre et la ruiner totalement?

Oui.

Ainsi chaque chose est détruite par le mal et par le principe de corruption qu'elle porte en elle; de sorte que si ce mal n'a pas la force de la détruire, il n'est rien qui soit capable de le faire. Car le bien ne peut produire cet effet à l'égard de quoi que ce soit, non plus que ce qui n'est ni un bien ni un mal.

Comment cela pourrait-il être?

Si donc nous trouvons dans la nature une chose que son mal rend à la vérité mauvaise, mais qu'il ne saurait dissoudre pour la détruire, dès ce moment, ne pourrons-nous pas assurer de cette chose qu'elle ne peut périr?

Il y a toute apparence.

Mais quoi! n'est-il rien qui rende l'ame mauvaise?

Oui, certes; ce sont les vices dont nous avons fait mention, l'injustice, l'intempérance, la lâcheté, l'ignorance.

Y a-t-il un seul de ces vices qui puisse la faire périr par dissolution? Prends garde que nous ne tombions dans l'erreur, en nous imaginant que, quand l'homme injuste et insensé est condamné à mort pour son injustice, sa mort soit l'effet de l'injustice, qui est le mal de son ame. Considère plutôt la chose de cette manière. N'est-il pas vrai que la maladie, qui est le vice naturel du corps, le mine peu à peu, le détruit, et le réduit au point qu'il n'a plus la forme de corps : que toutes les autres choses dont nous avons parlé ont leur mal propre qui s'attache à elles, les corrompt par le séjour qu'il y fait, et les amène au point de n'être plus ce qu'elles étaient?

Oui.

Hé bien, fais l'application de ceci à l'ame. Est-

il vrai que l'injustice et les autres vices, venant à se loger chez elle et à s'y fixer, la corrompent, la ruinent, jusqu'à ce qu'ils la conduisent à la mort et la séparent d'avec le corps?

Nullement.

D'un autre côté, il serait contre toute raison de dire qu'un mal étranger détruit une chose que son propre mal ne peut détruire.

Je l'avoue.

Fais en effet attention, mon cher Glaucon, qu'à l'égard même du corps, nous ne pensons pas que sa destruction puisse être l'effet immédiat du vice propre des alimens, comme la moisissure, la trop grande ancienneté, ou tout autre vice. Mais si la mauvaise nourriture engendre dans le corps le mal qui lui est propre, nous dirons qu'à l'occasion de la nourriture, le corps a été ruiné par la maladie, qui est proprement son mal; et jamais nous ne prétendrons que les alimens, qui sont d'une nature différente de celle du corps, aient par leur mauvaise qualité la vertu de le détruire, à moins que ce mal étranger ne fasse naître en lui le mal qui lui est propre.

Très bien.

Par la même raison, à moins que la maladie du corps n'engendre celle de l'ame, ne disons jamais que celle-ci, qui ne participe pas du mal

de l'autre, puisse périr par un mal étranger, sans l'intervention du mal qui lui est propre.

Rien n'est plus raisonnable.

Ainsi, établissons la fausseté de cette démonstration, ou tant qu'elle demeurera entière, gardons-nous bien de dire que ni la fièvre, ni aucune autre espèce de maladie, ni le fer, ni quoi que ce soit, le corps en dût-il être haché par morceaux, puisse en aucune façon causer la ruine de l'ame; à moins qu'on ne nous fasse voir que l'effet de ces accidens du corps est de rendre l'ame plus injuste et plus impie. Et ne souffrons pas qu'on dise que ni l'ame, ni quelque autre substance que ce soit, périt par le mal qui survient à une substance de nature différente, si le mal qui lui est propre ne vient à s'y joindre.

Or, Socrate, jamais personne ne nous montrera que les ames de ceux qui meurent deviennent plus injustes par la seule raison qu'ils meurent.

Si quelqu'un néanmoins était assez hardi pour combattre ce que nous venons de dire, et pour soutenir que la mort rend l'homme plus méchant et plus injuste, afin de n'être pas obligé de reconnaître l'immortalité de l'ame, nous conclurions que, si ce qu'il dit est vrai, l'injustice conduit naturellement à la mort comme la maladie, qu'elle tue par une force qui est en elle, et que ceux qui lui donnent entrée dans leur

ame, meurent plus ou moins promptement selon qu'ils sont plus ou moins méchans; ce qui est contraire à l'expérience de tous les jours, laquelle nous montre que ce n'est pas la justice mais les supplices auxquels on les condamne, qui font mourir les méchans.

Certainement, Socrate, si l'injustice était capable en soi de donner la mort aux méchans, ce ne serait plus une chose si terrible; car ce serait un remède à tous les maux. Je pense au contraire qu'évidemment elle tue les autres, autant qu'il est en elle, tandis qu'elle conserve plein de vie, et de plus bien éveillé, celui en qui elle fait sa demeure; tant elle est éloignée de lui donner la mort.

Tu dis bien. Car si la perversité propre de l'ame, si son propre mal ne peut la tuer et la détruire, il est impossible qu'un mal, destiné par sa nature à la destruction d'une autre substance, fasse périr ni l'ame ni toute autre chose que celle sur qui il doit produire naturellement cet effet.

Impossible, ce me semble.

Mais il est évident qu'une chose qui ne peut périr, ni par son propre mal, ni par un mal étranger à elle, doit nécessairement exister toujours, et que, si elle existe toujours, elle est immortelle.

Oui.

Posons donc cela comme un principe incontestable. Or, s'il en est ainsi, tu conçois que ces mêmes ames doivent toujours exister; car puisque aucune d'elles ne périt, leur nombre ne saurait diminuer : et il ne peut pas non plus augmenter; car si le nombre des êtres immortels devenait plus grand, tu n'ignores pas * qu'ils se formeraient de ce qui était mortel, et que toutes choses finiraient ainsi par être immortelles.

Il est vrai.

Or, c'est ce que la raison ne nous permet pas de croire, non plus que de penser que notre ame, considérée dans le fond même de son être, soit d'une nature composée, pleine de dissemblance et de diversité.

Comment dis-tu?

Il est difficile que ce qui résulte de l'assemblage de plusieurs parties soit éternel, à moins que la composition n'en soit aussi parfaite que vient de nous paraître celle de l'ame.

En effet, cela n'est pas vraisemblable.

Les raisons que nous venons d'alléguer, et bien d'autres **, démontrent donc invinciblement

* Allusion à l'argument des contraires, développé dans le *Phédon*, t. Ier, p. 217.

** Voyez le *Phèdre* et le *Phédon*.

l'immortalité de l'ame. Mais pour bien connaître sa véritable nature, on ne doit pas la considérer, comme nous faisons, dans l'état de dégradation où la mettent son union avec le corps et d'autres maux; il faut la contempler attentivement des yeux de l'esprit, telle qu'elle est en elle-même, dégagée de tout ce qui lui est étranger. Alors on verra qu'elle est infiniment plus belle : on connaîtra plus distinctement la nature de la justice et de l'injustice, et des autres choses dont nous avons parlé. Tout ce que nous avons dit de l'ame est vrai par rapport à son état présent. Mais comme que ceux qui verraient Glaucus le Marin *, auraient peine à reconnaître sa première forme, parce que les anciennes parties de son corps ont été les unes brisées, les autres usées, et totalement défigurées par les flots, et qu'il s'en est formé de nouvelles de coquillages, d'herbes marines et de cailloux; de sorte qu'il ressemble plutôt à un monstre qu'à un homme tel qu'il était auparavant; ainsi l'ame s'offre à nos regards défigurée par mille maux. Mais, mon cher Glaucon, voici par quel endroit il convient de la regarder.

* Voyez sur ce personnage fabuleux le Scholiaste, Athénée, VII, 12, et surtout la dissertation d'Hermann, *De Glaucis Æschyli*, Lips., 1812.

Par où ?

Par son goût pour la vérité. Il faut considérer à quelles choses elle s'attache, quels commerces elle recherche, comme étant par sa nature de la même famille que ce qui est divin, immortel, impérissable; il faut considérer ce qu'elle peut devenir, lorsque se livrant tout entière à cette poursuite, elle s'élève par ce noble élan du fond des flots qui la couvrent aujourd'hui, et se débarrasse des cailloux et des coquillages qu'amasse autour d'elle la vase dont elle se nourrit, croûte épaisse et grossière de terre et de sable qu'elle doit à ces bienheureux festins, comme on les appelle. Un tel spectacle ferait bien connaître la vraie nature de l'ame, si elle est simple ou composée; en un mot, quelle est son essence. Quant à présent, du moins, nous avons assez bien expliqué, ce me semble, les passions et les diverses inclinations de l'ame, telles qu'elles apparaissent dans la vie actuelle.

Je le crois.

Or, de la manière dont nous avons raisonné, n'avons-nous pas dépouillé la justice de tout ce qui lui est accessoire, et écarté les récompenses et les honneurs que vous lui avez attribués sur la foi d'Homère et d'Hésiode? N'avons-nous pas démontré que la justice est par elle-même le

grand bien de l'ame, que celle-ci doit accomplir ce qui est juste, soit qu'elle dispose ou non de l'anneau de Gygès *, et si l'on veut encore, outre cela, du casque de Pluton **?

Tu dis très vrai.

On ne peut donc pas trouver mauvais, mon cher Glaucon, de nous voir maintenant restituer à la justice et aux autres vertus, indépendamment de ces avantages qui leur sont propres, les récompenses que les hommes et les dieux y ont attachées et pendant la vie et après la mort.

Non, certes.

Mais vous, ne me rendrez-vous pas les concessions que vous m'avez demandées ***?

Quoi donc?

J'ai bien voulu vous accorder que l'homme juste peut passer pour méchant, et l'homme méchant pour juste. Vous avez cru qu'on devait vous accorder ce point dans l'intérêt de votre recherche, quand même il serait impossible de tromper en cela les hommes et les dieux, pour qu'on pût apprécier nettement la justice et l'in-

* Voyez le livre II.

** Homère, *Iliade*, V, v. 845. Ce casque rendait ceux qui le portaient invisibles aux dieux, comme l'anneau de Gygès les rendait invisibles aux hommes.

*** Livre II, discours d'Agathon.

justice, prises l'une et l'autre en elles-mêmes. Ne t'en souviens-tu pas?

J'aurais grand tort de ne pas m'en souvenir.

Puisque les voilà appréciées, je vous somme, au nom de la justice, de reconnaître vous-même tout le cas que font d'elle les dieux et les hommes, afin qu'elle remporte aussi les prix de l'opinion et les distribue à ses partisans, après qu'il a été démontré qu'elle donne déjà les biens réels et ne trompe pas ceux qui l'embrassent sincèrement.

Tu ne demandes rien que de juste.

Vous allez donc d'abord me rendre ce point, savoir, que les dieux, du moins, ne se méprennent pas sur ce que sont les deux espèces d'hommes en question.

Soit, nous te le rendrons.

S'il en est ainsi, nous reconnaîtrons que l'un est chéri, l'autre haï des dieux, comme nous en sommes convenus dès le commencement.

Cela est vrai.

Ne conviendrons-nous pas ensemble que l'homme chéri des dieux n'a de leur part du moins que des biens à attendre, sauf quelque mal nécessaire que lui attirent les fautes de sa vie passée?

Sans contredit.

Il faut donc reconnaître, à l'égard de l'homme

juste, que, soit qu'il se trouve indigent ou malade, ou dans quelque autre situation regardée comme malheureuse, ces maux prétendus tourneront à son avantage durant sa vie ou après sa mort. Les dieux en effet ne sauraient négliger quiconque s'efforce de devenir juste et de se rendre par la pratique de la vertu aussi semblable à la divinité qu'il a été donné à l'homme.

Il n'est pas naturel qu'un homme de ce caractère soit négligé de l'être auquel il ressemble.

Et ne faut-il pas penser tout le contraire de l'homme injuste?

Sans doute.

Ainsi, du côté des dieux, les fruits de la victoire demeurent au juste.

Du moins c'est mon sentiment.

Et de la part des hommes, n'est-ce pas ainsi que les choses se passent, puisque enfin il faut dire la vérité? N'arrive-t-il pas aux fourbes et aux scélérats la même chose qu'à ces athlètes, qui courent fort bien en partant de la barrière, mais non pas lorsqu'il faut y revenir? Ils s'élancent d'abord avec rapidité; mais sur la fin de la course ils deviennent un sujet de risée, lorsqu'on les voit, les oreilles entre les épaules, se retirer précipitamment sans être couronnés; au lieu que les véritables coureurs arrivent au but, remportent le prix et reçoivent la couronne. Les

justes n'ont-ils pas d'ordinaire le même sort? n'est-il pas vrai qu'arrivés au terme de chacune de leurs entreprises, de leur conduite et de leur vie, ils acquièrent une bonne renommée et obtiennent des hommes les récompenses qui leur sont dues?

Tu as raison.

Tu souffriras donc que j'applique aux justes ce que toi-même tu as dit des méchans *. Je prétends que les justes, lorsqu'ils sont dans l'âge mûr, parviennent dans la société où ils vivent à toutes les dignités auxquelles ils aspirent, qu'ils font à leur choix des alliances pour eux et pour leurs enfans: en un mot, tout ce que tu as dit de ceux-là, je le dis de ceux-ci. Quant aux méchans, je soutiens, que quand même dans leur jeunesse ils auraient caché ce qu'ils sont, la plupart d'entre eux se trahissent et se couvrent de ridicule à la fin de leur carrière; que devenus malheureux dans leur vieillesse, ils sont abreuvés d'outrages par les étrangers et leurs concitoyens, frappés à coups de fouet, mis à la torture, brûlés avec des fers chauds, pour me servir des expressions que tu trouvais un peu fortes, mais qui sont vraies: en un mot, suppose que je te décrive à mon tour les sup-

* Livre II.

plices qu'ils ont à subir. Vois si tu veux m'accorder cela.

Très volontiers; car tu ne dis rien que de raisonnable.

Tels sont donc les prix, le salaire, les récompenses que le juste reçoit pendant la vie de la part des hommes et des dieux, outre les biens qu'il trouve dans la pratique même de la justice.

Ce sont de belles et solides récompenses.

Mais tous ces résultats ne sont rien ni pour le nombre ni pour la grandeur, en comparaison des biens et des maux réservés dans l'autre vie à la vertu et au vice. C'est ce qu'il nous faut entendre, afin que le juste et le méchant remportent l'un et l'autre de cet entretien tout ce qu'il leur appartient d'y trouver.

Fais-nous ce récit; il est bien peu de choses que je sois aussi curieux d'entendre.

Ce n'est point le récit d'Alcinoüs que je vais vous rapporter, mais celui d'un homme de cœur *,

* Le récit d'Ulysse à Alcinoüs (*Odyssée*, liv. IX, X, XI, XII), où, parmi beaucoup de fictions étranges, se rencontre un tableau de la condition des ames après la mort, était décrié et devenu proverbe, comme une fable mensongère. L'épithète d'*homme de cœur* est opposée au nom d'Alcinoüs, à cause du caractère indolent, frivole et crédule que le poëme d'Homère avait fait attribuer aux Phéaciens. Il y a en grec entre cette épithète et le nom d'Alcinoüs une ressemblance de son, qui fait jeu de mots, et ne peut être rendue.

Er l'Arménien, originaire de Pamphylie. Il avait été tué dans une bataille : dix jours après, comme on enlevait les cadavres déjà défigurés de ceux qui étaient tombés avec lui, le sien fut trouvé sain et entier; on le porta chez lui pour faire ses funérailles, et le douzième jour, lorsqu'il était sur le bûcher, il revécut et raconta ce qu'il avait vu dans l'autre vie : Aussitôt, dit-il, que son ame était sortie de son corps, il s'était mis en route avec une foule d'autres ames, et était ainsi arrivé en leur compagnie dans un lieu merveilleux, où se voyaient dans la terre deux ouvertures voisines l'une de l'autre, et deux autres au ciel qui répondaient à celles-là. Entre ces deux régions étaient assis des juges : dès qu'ils avaient prononcé leur sentence, ils ordonnaient aux justes de prendre leur route à droite par une des ouvertures du ciel, après leur avoir attaché par devant un écriteau contenant le jugement rendu en leur faveur; et aux méchans de prendre leur route à gauche par une des ouvertures de la terre, ayant derrière le dos un semblable écrit où étaient marquées toutes leurs actions. Lorsqu'il s'était présenté à son tour, les juges avaient déclaré qu'il devait porter aux hommes la nouvelle de ce qui se passait en cet autre monde, et ils lui avaient ordonné d'écouter et d'observer tout ce qui s'offrirait à lui. Il vit donc

d'abord les ames de ceux qu'on avait jugés, celles-ci monter au ciel, celles-là descendre sous terre, par les deux ouvertures qui se répondaient; tandis que par l'autre ouverture de la terre, il vit sortir des ames couvertes d'ordure et de poussière, en même temps que par l'autre ouverture du ciel descendaient d'autres ames pures et sans tache : elles paraissaient toutes venir d'un long voyage, et s'arrêter avec plaisir dans la prairie, comme dans un lieu d'assemblée. Celles qui se connaissaient se saluaient les unes les autres, et se demandaient des nouvelles de ce qui se passait aux lieux d'où elles venaient, le ciel ou la terre. Les unes racontaient leurs aventures avec des gémissemens et des pleurs, que leur arrachait le souvenir des maux qu'elles avaient soufferts ou vu souffrir pendant le temps de leur voyage sous terre, et la durée en était de mille ans; les autres qui revenaient du ciel faisaient le récit des plaisirs délicieux qu'elles avaient goûtés et des choses merveilleuses qu'elles avaient vues. Il serait trop long, mon cher Glaucon, d'entrer dans les nombreux détails de l'Arménien à ce sujet; mais voici en somme ce qu'il disait : chacune des ames portait dix fois la peine des injustices qu'elle avait commises dans la vie; la durée de chaque punition était de cent ans,

durée naturelle de la vie humaine; afin que le châtiment fût toujours décuple pour chaque crime. Ainsi, ceux qui se sont souillés de plusieurs meurtres, qui ont trahi des états et des armées, les ont réduits en esclavage, ou qui se sont rendus coupables de quelque autre crime semblable, étaient tourmentés au décuple pour chacun de ces crimes. Ceux au contraire qui ont fait du bien autour d'eux, qui ont été justes et vertueux, recevaient dans la même proportion la récompense de leurs bonnes actions. Er donnait d'autres détails, mais qu'il est superflu de rappeler, au sujet des enfans morts peu de temps après leur naissance. Il y avait encore, selon son récit, de plus grandes peines pour l'impie, le fils dénaturé, l'homicide qui tue de sa propre main, et de plus grandes récompenses pour l'homme religieux et le bon fils. Il avait été présent, ajoutait-il, lorsqu'une ame avait demandé à une autre où était le grand Ardiée. Cet Ardiée avait été tyran d'une ville de Pamphylie, mille ans auparavant; il avait tué son vieux père, son frère aîné, et commis, à ce qu'on disait, plusieurs autres crimes énormes. Il ne vient point, avait répondu l'ame, et il ne viendra jamais ici : nous avons toutes été témoins à son occasion d'un affreux spectacle. Lorsque nous étions sur le point de sortir de l'abîme sou-

terrain, après avoir accompli nos peines, nous vîmes tout à coup Ardiée et un grand nombre d'autres, dont la plupart étaient des tyrans comme lui; il y avait aussi quelques particuliers, qui, dans une condition privée, avaient été de grands scélérats. Au moment qu'ils s'attendaient à sortir, l'ouverture leur refusa le passage, et toutes les fois qu'un de ces misérables dont les crimes étaient sans remède, ou n'avaient pas été suffisamment expiés, essayait de sortir, elle se mettait à mugir. Alors des personnages hideux, au corps enflammé, qui se trouvaient là, accoururent à ces mugissemens. Ils emmenèrent d'abord de vive force un certain nombre de ces criminels; quant à Ardiée et aux autres, ils leur lièrent les pieds, les mains, la tête, et les ayant jetés à terre, et écorchés à force de coups, ils les traînèrent hors de la route, à travers des ronces sanglantes, répétant aux ombres, à mesure qu'il en passait quelqu'une, la raison pour laquelle ils les traitaient de la sorte, et qu'ils allaient les précipiter dans le Tartare. Cette ame ajoutait que parmi les terreurs de toute espèce dont elles avaient été agitées pendant la route, aucune n'égalait celle que le mugissement ne se fît entendre, quand elles s'avanceraient pour sortir, et que ç'avait été pour elles un moment de vive joie de ne pas l'avoir

entendu en sortant. Tels étaient à peu près les jugemens des ames, leurs châtimens, ainsi que les récompenses qui y correspondent. Après que chacune de ces ames eut passé sept jours dans cette prairie, il leur avait fallu en partir le huitième, et se rendre en quatre jours de marche dans un lieu d'où l'on voyait une lumière traversant toute la surface de la terre et du ciel, droite comme une colonne et semblable à l'Iris, mais plus éclatante et plus pure. Elles y étaient arrivées après un autre jour de marche; là elles avaient vu que les extrémités du ciel aboutissaient au milieu de cette bande lumineuse qui leur servait d'attache, et reliait le ciel, en embrassant toute sa circonférence, comme ces pièces de bois qui ceignent les flancs des galères. A ces extrémités était suspendu le fuseau de la Nécessité, lequel donnait le branle à toutes les révolutions des sphères. La tige et le crochet de ce fuseau étaient d'acier; le peson était un mélange d'acier et d'autres matières. Voici comment ce peson était fait: il ressemblait pour la forme aux pesons d'ici-bas; mais d'après la description donnée par l'Arménien, il faut se le représenter comme contenant dans sa vaste concavité un autre peson plus petit, de forme correspondante, comme des vases qui s'ajustent l'un dans l'autre; dans le second peson il y en avait un troisième, dans

celui-ci un quatrième, et de même quatre autres encore. C'étaient donc en tout huit pesons enveloppés les uns dans les autres, dont on voyait d'en haut les bords circulaires, et qui tous présentaient la surface continue d'un seul peson à l'entour du fuseau, dont la tige passait par le centre du huitième. Les bords circulaires du peson extérieur étaient les plus larges; puis ceux du sixième, du quatrième, du huitième, du septième, du cinquième, du troisième et du second, allaient en diminuant de largeur selon cet ordre. Le cercle formé par les bords du plus grand peson était de différentes couleurs; celui du septième était d'une couleur très éclatante; celui du huitième se colorait de l'éclat du septième; la couleur des cercles du second et du cinquième était presque la même, et tirait davantage sur le jaune; le troisième était le plus blanc de tous; le quatrième était un peu rouge; enfin, le second surpassait en blancheur le sixième. Le fuseau tout entier roulait sur lui-même d'un mouvement uniforme; et dans l'intérieur, les sept pesons concentriques se mouvaient lentement dans une direction contraire. Le mouvement du huitième était le plus rapide. Ceux du septième, du sixième et du cinquième étaient moindres, et égaux entre eux pour la vitesse. Le quatrième était le troisième pour la vitesse, le troisième était

le quatrième; le second n'avait que la cinquième vitesse. Le fuseau lui-même tournait entre les genoux de la Nécessité. Sur chacun de ces cercles était assise une Sirène qui tournait avec lui, faisant entendre une seule note de sa voix, toujours sur le même ton; mais de ces huit notes différentes, résultait un seul effet harmonique. Autour du fuseau, et à des distances égales, siégeaient sur des trônes les trois Parques, filles de la Nécessité, Lachésis, Clotho et Atropos, vêtues de blanc et la tête couronnée d'une bandelette. Elles accompagnaient de leur chant celui des Sirènes; Lachésis chantait le passé, Clotho le présent, Atropos l'avenir. Clotho, touchant par intervalles le fuseau de la main droite, lui faisait faire la révolution extérieure; pareillement Atropos, de la main gauche, imprimait le mouvement aux pesons du dedans, et Lachésis touchait tour à tour de l'une et de l'autre main, tantôt le fuseau, tantôt les pesons intérieurs. Aussitôt que les ames étaient arrivées, il leur avait fallu se présenter devant Lachésis. Et d'abord un hiérophante les avait fait ranger par ordre l'une auprès de l'autre; ensuite ayant pris sur les genoux de Lachésis les sorts et les différentes conditions humaines, il était monté sur une estrade élevée et avait parlé ainsi : «Voici ce que dit la vierge Lachésis, fille de la Nécessité : Ames passagères, vous

allez recommencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Vous ne devez point échoir en partage à un génie : vous choisirez vous-même chacune le vôtre. Celle que le sort appellera, choisira la première, et son choix sera irrévocable. La vertu n'a point de maître : elle s'attache à qui l'honore, et abandonne qui la néglige. On est responsable de son choix : Dieu est innocent.» A ces mots, il avait répandu les sorts *, et chaque ame ramassa celui qui tomba devant elle, excepté notre Arménien, à qui on ne le permit pas. Chacune connut alors quel rang lui était échu pour choisir. Ensuite l'hiérophante étala sur terre devant elles des genres de vie de toute espèce, en beaucoup plus grand nombre qu'il n'y avait d'ames assemblées; la variété en était infinie; il s'y trouvait à la fois toutes les conditions des animaux ainsi que des hommes. Il y avait des tyrannies, les unes qui duraient jusqu'à la mort; les autres brusquement interrompues et finissant par la pauvreté, l'exil, la mendicité. On y voyait des conditions d'hommes célèbres, ceux-ci pour leurs avantages corporels, la beauté, la force, l'aptitude aux combats; ceux-là pour leur noblesse et les grandes qualités de leurs an-

* C'est à-dire les numéros dans l'ordre desquels chaque ame était appelée à choisir une condition.

cêtres; on en voyait aussi d'obscures par tous ces endroits. Il y avait pareillement des conditions de femmes de la même variété. Quant à l'ame, les rangs n'étaient pas réglés, chaque ame changeant nécessairement suivant son choix. Du reste, il y avait des partages plus ou moins contrastés de richesse et de pauvreté, de santé et de maladie, ainsi que des partages moyens entre ces extrêmes. Or, c'est évidemment là, cher Glaucon, l'épreuve redoutable pour l'humanité; voilà pourquoi chacun de nous doit laisser de côté toute autre étude pour rechercher et cultiver celle-là seule qui nous fera découvrir et reconnaître l'homme, dont les leçons nous mettront à même de pouvoir et de savoir discerner les bonnes et les mauvaises conditions, et choisir toujours la meilleure en toute circonstance; et ce sera sans doute en considérant sans cesse les vérités dont nous nous sommes entretenus aujourd'hui, les rapprochemens et les distinctions que nous avons établis sur ce qui intéresse la moralité de notre vie. C'est ainsi que nous apprendrons, par exemple, ce que peut apporter de bien ou de mal, la beauté jointe à la pauvreté ou à la richesse, et avec telle ou telle disposition de l'ame; la naissance illustre et commune, les dignités et la vie privée, la force et la faiblesse, le talent et la médiocrité, et toutes les qualités de

naisons entre elles; en sorte qu'après avoir réfléchi sur tout cela et ne perdant pas de vue la nature de notre ame, nous saurons faire le discernement entre le bon et le mauvais partage en cette vie, appelant mauvais celui qui aboutirait à rendre l'ame plus injuste, et bon celui qui la rendrait plus vertueuse, sans avoir aucun égard à tout le reste; car nous avons vu que c'est le meilleur parti qu'on puisse prendre, soit pour cette vie, soit pour ce qui la suit. Il faut donc conserver jusqu'à la mort son ame ferme et inébranlable dans ce sentiment, afin qu'elle ne se laisse éblouir là-bas ni par les richesses ni par les autres maux de cette nature; qu'elle ne s'expose point, en se jetant avec avidité sur la condition de tyran ou sur quelque autre semblable, à commettre un grand nombre de maux sans remède et à en souffrir encore de plus grands, mais plutôt qu'elle sache se fixer pour toujours à un état médiocre, et éviter également les deux extrémités, autant qu'il dépendra d'elle, soit dans la vie présente, soit dans toutes les autres par où elle passera; c'est à cela qu'est attaché le bonheur de l'homme. Aussi, selon le rapport de notre messager, l'hiérophante avait dit : Celui qui choisira le dernier, pourvu qu'il le fasse avec discernement, et qu'ensuite il soit conséquent dans sa conduite, peut se promettre une vie pleine de

contentement et très bonne. Que celui qui choisira le premier se garde de trop de confiance, et que le dernier ne désespère point. Après que l'hiérophante eut ainsi parlé, celui à qui le premier sort était échu, s'avança avec empressement, et choisit la tyrannie la plus considérable, emporté par son imprudence et son avidité, et sans regarder suffisamment à ce qu'il faisait; il ne vit point cette fatalité attachée à l'objet de son choix, d'avoir un jour à manger la chair de ses propres enfans, et bien d'autres crimes horribles. Mais quand il eut considéré à loisir le sort qu'il avait choisi, il gémit, se lamenta, et, oubliant les avertissemens de l'hiérophante, ce n'était pas à sa propre faute qu'il s'en prenait, c'était à la fortune, aux dieux, à tout, excepté à lui-même. Cette ame était du nombre de celles qui venaient du ciel; elle avait vécu précédemment dans un État bien gouverné, et avait fait le bien par la force de l'habitude plutôt que par philosophie. Voilà pourquoi, parmi celles qui tombaient en de semblables mécomptes, les ames venues du ciel n'étaient pas les moins nombreuses, faute d'avoir été éprouvées par les souffrances; au contraire, la plupart de celles qui, ayant passé par le séjour souterrain, avaient souffert et vu souffrir, ne choisissaient pas ainsi à la hâte. De là, indépendamment du hasard des rangs pour être

appelées à choisir, une sorte d'échange des biens et des maux pour la plupart des ames. Ainsi, un homme qui, à chaque renouvellement de sa vie d'ici-bas, s'appliquerait constamment à la saine philosophie, et aurait le bonheur de ne pas être appelé des derniers à choisir, il y a grande apparence, d'après tout ce récit, que non-seulement il serait heureux dans ce monde, mais encore que dans son voyage d'ici là-bas, et dans le retour, il marcherait par la voie unie du ciel, et non par le sentier pénible de l'abîme souterrain. L'Arménien ajoutait que c'était un spectacle curieux de voir de quelle manière chaque ame faisait son choix. Rien n'était plus étrange, plus digne à la fois de compassion et de risée. C'était la plupart du temps d'après les habitudes de la vie antérieure que l'on choisissait. Er avait vu, disait-il, l'ame qui avait appartenu à Orphée, choisir l'ame d'un cygne, en haine des femmes qui lui avaient donné la mort autrefois *, ne voulant devoir sa naissance à aucune d'elles : l'ame de Thamyris ** avait choisi la condition d'un rossignol, et réciproquement un cygne, ainsi que d'autres animaux, musiciens comme lui, avait adopté la nature de l'homme. Une autre ame, appelée la vingtième à

* Ovide, *Métam.*, XI.

** Homère, *Iliade*, II, v. 595.

choisir, avait pris la nature d'un lion : c'était celle d'Ajax, fils de Télamon, ne voulant plus de l'état d'homme, en ressouvenir du jugement qui lui avait enlevé les armes d'Achille. Après celle-là vint l'ame d'Agamemnon, qui, ayant aussi en aversion le genre humain à cause de ses malheurs passés, prit la condition d'aigle. L'ame d'Atalante * appelée à choisir vers la moitié, ayant considéré les grands honneurs rendus aux athlètes, n'avait pu résister à l'envie de devenir athlète elle-même. Epée **, fils de Panopée, était devenu une femme industrieuse. L'ame du bouffon Thersite *** qui se présenta des dernières, revêtit le corps d'un singe. L'ame d'Ulysse, à qui le hasard avait donné le dernier sort, vint aussi pour choisir : mais le souvenir de ses longs revers l'ayant désabusée de l'ambition, elle chercha long-temps, et découvrit à grand'peine dans un coin la vie tranquille d'un homme privé que toutes les autres ames avaient laissée dédaigneusement à l'écart. En l'apercevant enfin, elle dit que, quand elle aurait été la première à choisir, elle n'aurait pas fait un autre

* Atalante, Ovide, *Métam.*, X.

** Epée est celui qui construisit le cheval de bois dont les Grecs se servirent pour prendre Troie. Homère, *Odyssée*, VIII, v. 493 ; Virgile, *Énéide*, II, v. 264.

*** Homère, *Iliade*, II, v. 212 et suiv.

choix. Pareillement les animaux changent leur condition pour la condition humaine, ou pour celle d'autres animaux; ce qui a été injuste passe dans les espèces féroces, ce qui a été juste dans les espèces apprivoisées : de là des échanges de toute sorte. Après que toutes les ames eurent fait choix d'une condition, elles s'approchèrent de Lachésis dans l'ordre suivant lequel elles avaient choisi; la Parque donna à chacune le génie qu'elle avait préféré, afin qu'il lui servît de gardien durant le cours de sa vie mortelle et qu'il lui aidât à remplir sa destinée. Ce génie la conduisait d'abord à Clotho, qui de sa main et d'un tour du fuseau confirmait la destinée choisie. Après avoir touché le fuseau, il la menait de là vers Atropos, qui roulait le fil pour rendre irrévocable ce qui avait été filé par Clotho. Ensuite, sans qu'il fût désormais possible de retourner en arrière, on s'avançait vers le trône de la Nécessité, sous lequel l'ame et son génie passaient ensemble. Aussitôt que toutes eurent passé, elles se rendirent dans la plaine du Léthé *, où elles essuyèrent une chaleur insupportable, parce qu'il n'y avait ni arbre ni plante. Le soir étant venu, elles passèrent la nuit auprès du fleuve Amélès **, dont aucun vase

* Oubli.

** Absence de soucis ou de pensées sérieuses.

ne peut contenir l'eau. Chaque ame est obligée de boire de cette eau en certaine quantité. Celles qui ne sont pas retenues par la prudence, en boivent plus qu'il ne faut; à mesure que chacune boit, elle perd toute mémoire. On s'endormit après; mais vers le milieu de la nuit, il survint un éclat de tonnerre, avec un tremblement de terre; et aussitôt les ames furent dispersées çà et là vers les divers points de leur naissance terrestre, comme des étoiles qui jailliraient tout à coup dans le ciel. Quant à lui, disait Er, on l'avait empêché de boire de l'eau du fleuve; cependant il ne savait pas par où ni comment son ame s'était rejointe à son corps; mais le matin, ayant tout à coup ouvert les yeux, il s'était aperçu qu'il était étendu sur le bûcher.

Ce mythe, mon cher Glaucon, a été préservé de l'oubli, et il peut nous préserver nous-mêmes de notre perte si nous y ajoutons foi; nous passerons heureusement le fleuve Léthé, et nous maintiendrons notre ame pure de toute souillure. Et si c'est à moi, mes amis, qu'il vous plaît ajouter foi, persuadés que l'ame est immortelle, et qu'elle est capable par sa nature de tous les biens comme de tous les maux, nous marcherons sans cesse par la route qui conduit en haut, et nous nous attacherons de toutes nos forces à la pratique de la justice et de la sagesse, afin que

nous soyons en paix avec nous-mêmes et avec les dieux, et que, durant cette vie terrestre et quand nous aurons remporté le prix destiné à la vertu, comme des athlètes victorieux qu'on mène en triomphe, nous soyons heureux ici-bas et dans ce voyage de mille années que nous venons de raconter.

Digitized by Google

Google

NOTES.

Digitized by Google

NOTES

SUR LA RÉPUBLIQUE.

LIVRE SIXIÈME.

Page 3. — Puisqu'il l'emporterait par l'endroit le plus important. Bekker, p. 275 : τούτῳ γὰρ αὐτῷ σχεδόν τι τῷ μεγίστῳ ἂν προέχοιεν.

Schleiermacher : *Denn in Bezug auf dieses selbst hätten sie ja wol den grössten Vorzug.* Il semble qu'il ait rapporté τῷ μεγίστῳ à προέχοιεν, *maximè præstare*, tandis que τῷ μεγίστῳ se rapporte à τούτῳ αὐτῷ, comme l'a fort bien entendu Stallbaum.

Ibid. — Reconnaissons qu'il est dans la nature des philosophes de s'attacher à la poursuite de la science, qui peut leur dévoiler cette essence immuable, inaccessible aux vicissitudes de la

génération et de la corruption.—Oui.—Qu'ils aiment cette science tout entière, sans renoncer volontairement à aucune de ses parties.... BEKKER, p. 276 :.... δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας.... καὶ ὅτι πάσης αὐτῆς....

On peut fort bien vouloir lire avec Ast, d'après une leçon fournie par Themistius, qui cite ce passage (*Orat.*, XXI) : δηλοῖ ἐκείνην τὴν οὐσίαν, ou sous-entendre τι en maintenant ἐκείνης τῆς οὐσίας avec tous les autres critiques On peut aussi douter s'il faut rapporter πάσης αὐτῆς à ἐκείνης τῆς οὐσίας avec Schneider, ou bien avec Ast et Stallbaum à ἐπιστήμης ou μαθήσεως implicitement renfermés dans μαθήματος qui précède. Cependant, quoique cette dernière explication soit fort soutenable, il est étrange d'avoir recours à cet expédient quand le texte présente un relatif naturel dans ἐκείνης τῆς οὐσίας ; et Schneider prouve que l'essence des choses, bien qu'immuable et une en elle-même, a pourtant comme diverses parties dans les diverses idées harmoniques entre elles, mais pourtant distinctes, qui la caractérisent. Il ne faut donc pas dire avec Stallbaum : *erunt qui* οὐσίας *intelligendum censeant; sed hi videant ne intelligendo nihil intelligant.* Schleiermacher traduit un peu vaguement : *sie dieses ganz begehren.* La vraie relation de *dieses*, dans la

phrase de Schleiermacher, est presque aussi obscure que celle de πάσης αὐτῆς dans Platon ; littéralité excessive qu'il nous est impossible d'approuver. A la réflexion donc, nous inclinons à modifier notre traduction de la manière suivante : « *Qu'ils aiment cette essence tout entière.* »

PAGE 10. — Figure-toi donc un patron d'un ou de plusieurs vaisseaux, tel que je vais te le décrire. BEKKER, p. 281 : νόησον γὰρ τοιουτονὶ γενόμενον εἴτε πολλῶν νεῶν πέρι εἴτε μιᾶς ναύκληρον....

Phrase très simple et très claire que Schneider bouleverse en mettant un point après μιᾶς, en renvoyant ναύκληρον à la phrase suivante, et en faisant de τοιουτονὶ γενόμενον un neutre : *Fac hujusce modi aliquid de multis navibus sive de unâ mavis accidisse.* Mais d'abord il ne s'agit point ici de ce qui se passe en général dans un vaisseau, mais très particulièrement de ce qui regarde le pilotage ou le pilote d'un vaisseau ; ensuite il paraît assez difficile de prendre au neutre τοιουτονὶ γενόμενον, et il semble qu'il faudrait νόησον γὰρ τὸ γενόμενον ; enfin dans ce cas περὶ exigerait un accusatif, comme plus bas : τοιούτων δὴ περὶ τὰς ναῦς γιγνομένων. Ναύκληρος περὶ νεῶν veut dire un pilote de vaisseau, comme Platon dit très bien ailleurs διδασκαλοὺς

περὶ ἀρετῆς. Je maintiens donc l'ancienne ponctuation et le sens qui en résulte.

Ibid. — Soit qu'ils se récrient, soit qu'ils applaudissent.... Bekker, p. 289 : καὶ ἐκβοῶντες καὶ κροτοῦντες....

En expliquant ainsi ἐκβοᾷν, on a l'avantage de développer ἑκάτερα ὑπερβαλλόντως, et par conséquent l'idée fondamentale de la phrase; mais ce sens d'ἐκβοᾷν est un peu forcé, ou du moins trop marqué : toute la différence entre ἐκβοῶντες et κροτοῦντες est celle du bruit que l'on fait avec la voix et avec la main. Corriger ainsi : « *Ils blâment ou approuvent à grand bruit certaines paroles et certaines actions, toujours outrés dans un sens ou dans un autre, poussant des cris, battant des mains, et forçant les murs et les lieux d'alentour à redoubler de leur écho retentissant le fracas du blâme et de la louange.* »

Page 21. — Quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion.... Bekker, p. 291 : καὶ φωνὰς δὴ ἐφ' οἷς ἕκαστος εἴωθε φθέγγεσθαι....

Bekker a maintenu ἕκαστος, que donnent la plupart des manuscrits et les anciennes éditions, malgré l'impossibilité de donner un sens raisonnable à cette leçon. Deux manuscrits, Ficin, Stallbaum et Schleiermacher :

ἃς ἐφ' ἑκαστοῖς, ce qui présente un sens très naturel. Mais, outre que φωνὰς δὴ ἃς est assez peu élégant, cette leçon a l'inconvénient de faire disparaître la forme ἐφ' οἷς que donnent presque tous les manuscrits. Il est donc mieux de lire avec un manuscrit de Vienne, Ast et Schneider : ἐφ' οἷς ἑκάστοτε. Le changement est très peu de chose et la phrase excellente.

Page 22. — S'en remettant à la discrétion de la foule, c'est pour lui une nécessité suprême, invincible, etc.... Bekker, p. 291-292 : κυρίους αὐτοῦ ποιῶν τοὺς πολλοὺς πέρα τῶν ἀναγκαίων, ἡ Διομηδεία λεγομένη ἀνάγκη....

Malgré la double autorité de Bekker et de Schneider, je rapporte avec tous les autres critiques, πέρα τῶν ἀναγκαίων à ce qui suit, afin de préparer et de motiver ἡ Διομηδεία λεγομένη ἀνάγκη.

Pages 27 et 28.

Ce passage, ainsi que le précédent, pages 23, 24 et 25, couvre une foule d'allusions contemporaines. Dans le jeune homme né pour la philosophie, mais que la flatterie égare, tout le monde a reconnu Alcibiade, et Schleiermacher pense que ce passage est la source du *premier Alcibiade*. Dans un autre point de

vue on pourrait dire que ce passage en est le résumé, comme nous rencontrerons plus tard de véritables résumés du *Gorgias* et du *Philèbe*. Le noble esprit perfectionné par l'éducation, qui, relégué dans l'exil, demeure fidèle à la philosophie, est peut-être Xénophon. La grande ame qui, née dans un petit État, néglige et dédaigne les charges publiques, ressemble bien à Héraclite. L'esprit heureusement doué qui déserte avec raison toute autre profession, pour se livrer à la philosophie, sera Simon le cordonnier, ou quelque autre, comme Boeckh l'a soupçonné (in *Minoem.*, 48). L'homme attaché à la philosophie et préservé des tentations de l'ambition par la faiblesse de sa santé, est Théages. Socrate déclare que pour lui ce qui le porte à la philosophie est une inspiration divine. Enfin, l'homme naturellement fait pour la politique, mais qui en est détonrné par la situation de son pays, la dépravation générale, et l'évidente impossibilité de faire aucun bien, et qui, alors condamné à une condition privée, vit dans la retraite, et se borne à la méditation et à la philosophie, avec la conscience toutefois de n'avoir pas rempli sa plus haute destinée, faute d'avoir vécu sous une forme convenable de gouvernement, cet homme là n'est-il pas Platon lui-même?

Page 34. — Et l'État lui-même dans la nécessité

de les écouter.... Bekker, p. 302 : καὶ τῇ πόλει κατήκοοι γενέσθαι....

Tout le monde avant Schleiermacher entendait : *Exauçant les vœux de leur ville;* mais ce sens doit être abandonné; car l'hypothèse est ici que l'État ne veut pas des philosophes et les regarde comme inutiles; il ne suffit donc pas que les circonstances forcent les philosophes à songer aux affaires publiques, il faut encore que le public consente à les écouter. Voilà le sens nécessaire qu'il s'agit de retrouver dans les mots du texte. Schleiermacher ne le pouvant trouver dans καὶ τῇ πόλει κατήκοοι γενέσθαι, propose de lire κατηκόῳ, et Stallbaum adopte cette correction. Mais nul manuscrit ne la donne; et avec elle il y aurait deux sujets différens pour les deux propositions τούτοις... πολέως ἐπιμεληθῆναι et τῇ πόλ. κατ. γεν...; et peut-être, dans ce cas, au lieu de καὶ pour lier ces deux propositions, à sujets différens, il faudrait τῇ δὲ πόλ. Le Scholiaste : κατήκοοι ἀντὶ τοῦ· κατακουόμενοι. Ficin, comme le Scholiaste: *vel a civibus exaudiantur.*

Page 36. — Se complaisent dans.... les insultes... Bekker, p. 303 : λοιδορουμένους τε αὐτοῖς....

Le sens d'αὐτοῖς est fort controversé. On ne peut pas lire αὐτοῖς, comme le veut Schneider; car il ne s'agit

point des querelles des philosophes entre eux, mais de leur mauvaise sagesse qui querelle le public au lieu de l'éclairer. Il faut donc lire αὐτοῖς, mais il ne sert à rien de le rapporter, avec Stallbaum, aux philosophes implicitement renfermés dans φιλοσοφίαν, ce qui reviendrait par un détour au sens de Schneider, parfaitement étranger au sujet; on peut, je crois, rapporter αὐτοῖς à τοὺς πολλούς.

Page 38. — Ils regarderont l'ame de chaque citoyen comme une toile qu'il faut commencer par rendre nette. Bekker, p. 305 : ὥςπερ πίνακα.... καθαράν....

Évidemment, d'après l'ensemble de ce passage, il s'agit de la toile, ou du fond quel qu'il fût, d'un tableau, en latin *tabula*. Ce mot de *tabula* isolé de ce passage, et mal entendu, est devenu la *tabula rasa*, la table rase des modernes. C'est la même idée sous deux métaphores très différentes, qui ont pourtant une origine commune. Ainsi les mots ont aussi leur fortune.

Ibid. — Quand ils en viendront à l'œuvre, ils auront, je pense, à jeter souvent les yeux sur deux choses alternativement, l'essence de la justice, de la beauté, de la tempérance et des autres vertus, et ce que l'humanité comporte

de cet idéal, et ils formeront ainsi par le mélange et la combinaison, et à l'aide d'institutions convenables, l'homme véritable.... BEKKER, p. 305 : ἔπειτα, οἶμαι, ἀπεργαζόμενοι πυκνὰ ἂν ἑκαθέρωσ' ἀποβλέποιεν, πρός τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὖ τὸ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἐμποιοῖεν ξυμμιγνύντες τε καὶ κεραννύντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων τὸ ἀνδρείκελον....

Telle est la leçon de la plupart des manuscrits et des éditions, et elle donne un sens très satisfaisant. Il faut avoir les yeux et sur l'idéal et sur ce que l'humanité en peut admettre, pour composer, à l'aide de ce mélange, l'homme véritable. Ainsi, deux modèles, ἑκαθέρωσε, le bien en soi, τὸ φύσει δίκαιον, et le bien relatif, τὸ ἐν ἀνθρώποις, et, pour résultat, un tableau formé sur ce double modèle, à savoir, l'homme véritable, l'État à la fois idéal et humain, fruit d'une combinaison de l'absolu et du relatif. Schneider qui n'admet pas qu'il puisse y avoir deux modèles, ni par conséquent un second différent du premier, est conduit par là à rejeter la leçon αὖ τὸ ἐν τ. α., et à réhabiliter la vieille leçon ἐκεῖνο αὖ, ὃ ἐν...., entendant par là le tableau même que l'artiste politique veut faire pour l'humanité, c'est-à-dire le résultat même de son travail;

mais il ne s'agit pas encore ici de la fin, mais de l'un des moyens. Par cette raison seule, il faudrait maintenir la nouvelle leçon qui a d'ailleurs pour elle la majorité des manuscrits.

Pages 43 et 44. — Tu n'ignores pas que les hommes doués d'une conception prompte, d'une heureuse mémoire, d'une imagination vive, d'un esprit pénétrant, et des autres qualités analogues, ne sont pas ordinairement capables de joindre à la chaleur des sentimens et à l'élévation des idées l'ordre, le calme et la constance; mais qu'ils se laissent aller où la vivacité les emporte, et ne présentent rien de stable. Bekker, p. 309 : εὐμαθεῖς καὶ μνήμονες καὶ ἀγχίνοι καὶ ὀξεῖς καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἕπεται, οἶσθ' ὅτι οὐκ ἐθέλουσιν ἅμα φύεσθαι, καὶ νεανικοί τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας οἷοι κοσμίως μετὰ ἡσυχίας καὶ βεβαιότητος ἐθέλειν ζῆν....

Sur cette phrase, très controversée, je me range à l'avis de Heindorf, *ad Theæt.*, p. 289, avis adopté par Stallbaum, et qui consiste à retrancher καὶ devant νεανικοί, et à l'ajouter devant οἷοι, ce qui donne le sens suivant : Quand on est ingénieux, vif, etc., on ne peut

pas avoir en même temps les qualités que celles-là supposent, par exemple, être νεανικοὶ καὶ μεγαλοπρεπεῖς, et être en même temps rangés et capables de constance, ces dernières qualités étant incompatibles avec les premières. On pourrait à la rigueur laisser καὶ devant νεανικοί, mais il faut nécessairement l'ajouter devant οἷοι pour correspondre à ἅμα φύεσθαι. Malheureusement nul manuscrit ne donne καὶ οἷοι.

Toutes les autres hypothèses sont encore moins admissibles. Schleiermacher, au lieu de lier νεανικ. καὶ μεγαλ. à ce qui précède, εὐμαθεῖς καί.... en forme une seconde classe de qualités parallèle à la première, et il rattache aussi οἷοι à ἅμα φύεσθαι. Alors même il faudrait mettre καὶ avant οἷοι, pour unir le dernier membre de phrase à ἅμα φύεσθαι.

Schneider bouleverse toute la construction et prend le sujet à la fin même de la phrase : οἷοι κοσμίως... ἐθέλειν ζῆν, οὐκ ἐθέλουσιν ἅμα φύεσθαι εὐμαθεῖς.... καὶ νεανικοί τε καὶ μεγαλοπ....

Bekker qui met une virgule après φύεσθαι, aurait dû en mettre une aussi avant οἷοι, pour autoriser le sens de Schleiermacher, si c'est là le sens qu'il adopte. Mais je ne vois pas trop celui qui est caché sous sa ponctuation.

Ce n'est pas la peine de faire remarquer que le sens de Ficin et de Grou est insoutenable ; c'est celui qui se présente d'abord, mais qui ne résiste pas à la réflexion :

on ne peut pas être en même temps εὐμαθεῖς.... et νεανικ.... μεγαλ.... οἷοι κοσμίως ζῆν; et il est clair que si, à la rigueur, on peut faire aller ensemble μεγαλοπ.... et κοσμίοι, il est tout-à-fait impossible de placer νεανικοί dans cette même catégorie.

PAGE 47. — Cette réflexion est très sensée. BEKKER, p. 312 : καὶ μάλα, ἔφη, ἄξιον τὸ διανόημα.

Ficin, Ast et Stallbaum rapportent μάλα ἄξιον διανόημα, à la manière de voir, critiquée par Socrate. Ast changeait d'abord ἄξιον en γέλοιον, et il a fini par regarder la phrase entière comme très suspecte. Stallbaum soupçonne qu'il faut lire ἀνάξιον, qui se rapporterait ironiquement à ἀξιοῦν qui précède. Schleiermacher inclinerait assez à l'avis de Ficin et d'Ast, mais il est retenu par les manuscrits qui tous donnent ἄξιον. Schneider pense avec raison qu'il n'y a pas lieu à remuer cette phrase. Ἄξιον est dans tous les manuscrits, et résiste absolument à toute autre interprétation que celle de *sensée*, *précieuse*. Ensuite διανόημα, comme le remarque très bien Schneider, est un mot grave et platonicien. La pensée même est une des plus familières à Socrate, et c'est un des reproches habituels qu'il faisait à tout le monde, de rechercher ce qui n'a pas d'importance et de négliger ce qui en a.

PAGE 48. — Ou de connaître tout, à l'exception du bien. BEKKER, p. 312 : ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ....

Stallbaum, d'après Morgenstern, retranche ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, parce que ce qui suit lui paraît suffire et rendre inutile ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. Mais il ne faut pas se hâter de corriger un texte, et surtout un texte de Platon, par de simples raisons de goût. Stallbaum tend sans cesse à réduire la phrase large et abondante de Platon aux formes analytiques de la phrase moderne. Ici, par exemple, il veut supprimer une partie de la phrase, parce que l'autre suffirait, tandis qu'il est dans la manière de Platon de soutenir et de développer les diverses parties d'une phrase les unes par les autres. Plus bas, Stallbaum change δοκεῖν en διωκεῖν, qui lui semble plus naturel; et, par cette correction arbitraire, il transforme une belle pensée en une phrase commune et assez mal tournée. Platon avait dit, qu'à l'égard du juste et de l'honnête, bien des gens se contentent de faire et de posséder, et de paraître faire et posséder, des choses qui, sans être justes ni honnêtes, en ont l'apparence, tandis que lorsqu'il s'agit de notre intérêt, l'apparence ne suffit plus et on s'attache à la réalité. L'incise : *paraître faire et posséder*, est donc fort importante, et tous les manuscrits ont δοκεῖν. Au lieu de cela, Stallbaum, d'après Ast, fait dire à Platon que bien des gens se contentent de faire, de

posséder et de rechercher..., substitution assez plate et très superflue, l'idée de διωκεῖν, que l'on met à la place de δοκεῖν, étant déjà renfermée dans πραττεῖν et dans κεκτήσθαι. — Stallbaum et Schleiermacher ont très bien montré que tout ce morceau est un résumé du *Philèbe*. Tout y est bref et en même temps moins sec que dans ce premier dialogue; il y a à la fois moins de dialectique et plus de clarté; ce qui, à mon sens, est l'indice d'un travail postérieur et d'une plus haute perfection.

Page 58. — Soit, par exemple, une ligne coupée en deux parties inégales. Bekker, p. 321 : ἄνισα τμήματα.

Il s'agit de savoir s'il faut lire ἄνισα ou bien ἀν' ἴσα τμήματα. Je n'y vois pas une très grande importance, et je ferais volontiers comme le Scholiaste qui ne prend aucun parti. Il nous apprend même que les commentateurs les plus célèbres de l'antiquité étaient déjà partagés à cet égard, et qu'Archytas et Jamblique lisaient εἰς ἴσα, tandis que plusieurs manuscrits de Platon portaient εἰς ἄνισα. Proclus, dans le fragment qui nous a été conservé de son commentaire sur la *République*, laisse entendre aussi (p. 431) que les commentateurs étaient partagés, et il se décide pour

ἄνισα; c'est l'avis de Bekker, de Schleiermacher et de Schneider, sur ce motif, que la suite prouve assez l'inégalité. Cela est très vrai, s'il s'agit de l'inégalité morale, relativement aux espèces intelligibles et sensibles que ces lignes représentent; mais il en est autrement, si l'on considère seulement leur division en elle-même. Ce qu'elles représentent peut être inégal, sans qu'elles cessent pour cela d'être égales entre elles, d'avoir la même étendue. Ἴσα a aussi l'avantage de moins compliquer les idées, qui sont déjà assez difficiles à suivre. Mais, d'un autre côté, ἀν' ἴσα est grammaticalement difficile à défendre. Ἂν, particule potentielle, comme le veut Ast, est insoutenable. Ἀν', dans le sens d'ἀνὰ ἴσα τμήματα, et comme faisant le pendant de ἀνὰ τὸν λόγον, vaut mieux; mais, alors, pourquoi Platon n'a-t-il pas mis ἀνά? Je suis la grammaire et la majorité.

LIVRE SEPTIÈME.

PAGE 70. — L'antre souterrain, c'est ce monde visible.

Cette allégorie de l'idée du bien et des choses sensibles doit être comparée avec celle du *Phèdre*, et la différence de clarté et de rigueur qui se remarque ici, comme l'a très bien vu Schleiermacher, mesure l'intervalle qui sépare ces deux belles compositions.

PAGE 92. — Leur langage est plaisant vraiment, quoique nécessaire. Ils parlent de quarrer, de prolonger, d'ajouter, et emploient d'autres expressions semblables, comme s'ils opéraient réellement, et que toutes leurs démonstrations tendissent à la pratique. Mais cette science n'a tout entière d'autre objet que la connaissance.... BEKKER, p. 349 : λέγουσι μέν που μάλα γελοίως τε καὶ ἀναγκαίως· ὡς γὰρ πράττοντές τε καὶ πράξεως ἕνεκα πάντας τοὺς λόγους ποιούμενοι λέγουσι, τετραγωνίζειν τε καὶ παρατείνειν καὶ προστιθέναι, καὶ

πάντα οὕτω φθεγγόμενοι· τὸ δὲ ἔστι που πᾶν τὸ μάθημα γνώσεως ἕνεκα ἐπιτηδευόμενον.

Stallbaum voit dans ἀναγκαίως une allusion indirecte à l'ἀνάγκη γεωμετρικὴ, allusion qui m'échappe entièrement. Je n'ose pas non plus entendre ἀναγκαίως dans le sens de mesquin, *nothdürftig*, comme le veut Schleiermacher, et je m'arrête au sens de Grou, qui est le plus naturel : *ils ne peuvent en tenir un autre.* En effet, il n'y a guère d'autres mots possibles que τετραγωνίζειν, παρατείνειν, etc., pour désigner les procédés en question; en cela donc Platon absout les géomètres ordinaires; mais il les trouve étranges d'employer ce langage nécessaire dans un sens trop matériel. Ce passage tombe sur les positifs du temps de Platon, qui peut-être matérialisaient un peu trop la géométrie dans sa langue même, comme le pense Schneider, ou qui s'autorisaient de cette langue pour démontrer avec des figures, comme le croit Wolf, ou pour sacrifier la science à ses applications, comme le prétend Faehse. Il ne faut pas oublier non plus que le grand idéaliste aura pu pousser un peu loin ses scrupules à cet égard, et qu'il y a peut-être ici quelque exagération. J'aime mieux faire cette concession que de tourmenter le sens naturel des mots, comme le fait Schleiermacher.

Page 95. — Méprisé et entravé par le vulgaire, entre les mains de gens qui y travaillent sans comprendre toute son utilité..... Bekker, p. 352 : ἐπεὶ καὶ νῦν ὑπὸ μὲν τῶν πολλῶν ἀτιμαζόμενα καὶ κολουόμενα, ὑπὸ δὲ τῶν ζητούντων λόγον οὐκ ἐχόντων καθ' ὅτι χρήσιμα....

Tout le monde, et Schleiermacher lui-même, rattache ὑπὸ δὲ à ἀτιμαζόμενα et à κολουόμενα, auquel se rattache déjà et nécessairement ὑπὸ μέν. Cependant, si le vulgaire méprise et entrave la géométrie, on ne peut pas dire que les géomètres qui travaillent sans comprendre toute son utilité, la méprisent et l'entravent aussi; ils la servent au contraire et lui font faire des progrès, comme Platon le dit plus bas. Je me suis donc hasardé à prendre ὑπὸ δὲ isolément : *par le seul secours de, sous la main de....*

Page 98. — Néanmoins, comme toute cette magnificence appartient à l'ordre des choses visibles, j'entends qu'il la faut considérer comme très inférieure à cette magnificence véritable, que produisent la vraie vitesse et la vraie lenteur dans leurs mouvemens respectifs, et dans ceux des grands corps auxquels elles sont attachées, selon le vrai nombre et toutes les

vraies figures. Bekker, p. 354 : ταῦτα μὲν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, ἐπεί περ ἐν ὁρατῷ πεποίκιλται, κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν ἃς τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόντα φέρει.

Toutes les difficultés de cette phrase ont successivement cédé aux efforts de la critique. Ἀληθινῶν se rapporte évidemment à ποικιλμάτων. Ἃς τὸ ὂν τάχος est régulier, pour κατὰ τὰς φορὰς καθ' ἃς. Πρὸς ἄλληλα φέρεται sont les rapports des mouvemens entre eux; car la vitesse et la lenteur sont aussi des mouvemens. Τὰ ἐνόντα φέρει sont les choses mues, les corps sensibles auxquels sont attachées la lenteur et la vitesse, et qu'elles entraînent dans leurs mouvemens.

Page 103. — Celui qui se livre à la dialectique, qui, sans aucune intervention des sens, s'élève par la raison seule jusqu'à l'essence des choses, et ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien, celui-là.... Bekker, p. 358 : ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν

ἕκαστον ὁρμᾷ καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ....

Telle est la leçon unanime des manuscrits, et elle donne un sens qui m'a paru satisfaisant. Ὅταν gouverne ἐπιχειρῇ, ὁρμᾷ καὶ μὴ ἀποστῇ, et je ne vois pas pourquoi on veut faire régir μὴ ἀποστῇ par une autre préposition qu'ὅταν, par exemple, ἐὰν, que propose Henri Étienne, d'après Ficin, et qu'adoptent Stallbaum et Schleiermacher. Je conçois encore moins pourquoi Ast, et surtout Schneider, si scrupuleux à maintenir la leçon des manuscrits, donnent ὁρμᾷν au lieu de ὁρμᾷ, sur l'autorité très équivoque de Clément d'Alexandrie, dans une phrase, où citant Platon de mémoire, Clément arrange la phrase à sa manière et met ὁρμᾷν, comme plus bas il met καὶ μὴ ἀποστατεῖν. Schneider n'adopte pas ce second infinitif; pourquoi donc adopte-t-il le premier? Je m'en tiens à Bekker et à l'unanimité bien constatée des manuscrits.

Page 104.— Rappelle-toi l'homme de la caverne.

Bekker, p. 359 : ἡ δέ γε, ἣν δ' ἐγώ, λύσις....

Tous les éditeurs et les critiques, Schneider excepté, introduisent dans le texte ἐνταῦθα δὲ πρὸς φαντάσματα, sur la foi d'un seul manuscrit, celui de Venise B, que

Alde a suivi. Il est impossible d'admettre que tant de manuscrits aient tort contre un seul, qui d'ailleurs est assez médiocre. Il faut donc conserver la leçon qu'ils donnent, si elle n'est pas contraire à la raison. Or, la raison exigerait elle-même le retranchement de ἐνταῦθα δὲ πρὸς φαντάσματα. En effet, l'économie générale de la phrase est une similitude entre la πορεία de l'homme enchaîné dans l'antre qui brise ses chaînes et arrive à regarder le soleil, et la πορεία διαλεκτικὴ du philosophe jusqu'à l'idée du bien. Ce second terme de la similitude commence seulement à πᾶσα ἡ πραγματεία. Or, introduire ἐνταῦθα δὲ πρὸς φαντάσματα à la place qu'on lui donne, c'est introduire la similitude avant son temps et bouleverser la phrase entière. De plus, si on conservait ἐνταῦθα, le ἐκεῖ, qui est plus haut, paraîtrait son parallèle, c'est-à-dire le monde visible, ce qui n'est point, ἐκεῖ marquant seulement un degré dans le progrès de la vision. Schneider, par son respect pour les manuscrits, a rejeté ἐνταῦθα δὲ πρὸς φαντάσματα, et parfaitement expliqué le nominatif absolu de ἡ λύσις et la forme πᾶσα ἡ πραγματεία. C'est l'anacolouthie ordinaire du style de la conversation.

Page 107. — Tu as raison, c'est à la pensée à éclairer les termes.... Bekker, p. 361 : οὐ γὰρ

οὖν, ἔφη· ἀλλ' ὃ ἂν μόνον δηλοῖ πρὸς τὴν λέξιν σαφηνεία, ὃ λέγοι ἐν ψυχῇ.

Cette phrase est visiblement corrompue, et nulle variante n'aide à retrouver la leçon légitime. La plupart des éditeurs la regardent comme une glose qu'ils retranchent. J'ai tiré du texte de Bekker le sens le plus vraisemblable.

PAGE 108. — Incapables de rendre raison de leur pensée comme ces lignes qu'on appelle irrationnelles. BEKKER, p. 363 : ἀλόγους ὄντας ὥς περ γραμμάς....

Ὥςπερ γραμμὰς a beaucoup tourmenté les critiques. Évidemment, toute explication non géométrique doit être rejetée, le passage entier étant rempli d'allusions à la géométrie. Schneider a résolu la difficulté par la citation d'une phrase d'Euclide, où les lignes qui ne sont pas exactement commensurables par telle autre ligne donnée, ἀσυμμετροί, sont dites ἀλόγοι, irrationnelles, c'est-à-dire n'ayant pas leur raison dans celle-là. Euclide, livre X.

PAGES 120 et 121.

Ainsi on ne serait admis au gouvernement qu'à

l'âge de 50 ans. C'est une imitation de la gérontocratie lacédémonienne, en y ajoutant la condition de la philosophie.

PAGE 122. — Eh bien, mes amis, admettez-vous maintenant.... BEKKER, p. 374 : ξυγχωρεῖτε....

Ce pluriel était ici nécessaire à la fin de la longue digression qui embrasse le 5e, le 6e et le 7e livre, et où plusieurs interlocuteurs sont intervenus. Aussi la plupart des manuscrits donnent ξυγχωρεῖτε. Plusieurs manuscrits et toutes les éditions avant Bekker ξυγχωρεῖς. Je m'étonne que Schleiermacher ait suivi l'ancienne leçon.

LIVRE HUITIÈME.

Page 124. — Les chefs y seront des hommes supérieurs, comme philosophes et comme guerriers. Bekker, p. 176 : βασιλέας δὲ αὐτῶν....

Βασιλέας est ici pour ἄρχοντας, comme on le voit plus bas, avec cette nuance que ce sont les chefs des guerriers, οἱ ἄρχοντες, ἄγοντες τοὺς στρατιώτας. Cette dénomination est visiblement empruntée à Lacédémone, où les deux rois étaient les commandans de l'armée.

Page 130. — Il y a un nombre géométrique.... Bekker, p. 381-382. Voici la phrase non traduite : ἔστι δὲ θείῳ μὲν γεννητῷ περίοδος ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, ἀνθρωπείῳ δὲ ἐν ᾧ πρώτῳ αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι ὁμοιούντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων, πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν· ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν

πεμπάδι συζυγεὶς δυὸ ἁρμονίας παρέχεται τρὶς αὐξηθείς, τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις, ἑκατὸν τοσαυτάκις, τὴν δὲ ἰσομήκη μέν, τῇ προμήκει δέ, ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος, δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀῤῥήτων δὲ δυεῖν, ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος. Ξύμπας δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικός....

Ce qui me confond le plus dans cette phrase, d'une obscurité devenue proverbiale, c'est qu'elle n'ait pas plus tourmenté les philosophes grecs, venus après Platon, et qu'ils la citent, la critiquent, la commentent, en n'ayant pas l'air de n'y rien comprendre. Le Scholiaste, qui probablement avait sous les yeux le grand commentaire de Proclus, ne donne assurément pas une explication bien satisfaisante, en nous renvoyant à la cause intelligente qui comprend les mouvemens périodiques du ciel (τὸν τέλειον δ' ἀριθμὸν οὐ μόνον χρῆ νοεῖν ἐπὶ δακτύλων τιθέντας...., ἀλλὰ τὴν αἰτίαν τούτου νοέραν μὲν οὖσαν, περιέχουσαν δὲ τὸν πεπερασμένον ὅρον τῆς τοῦ κόσμου πάσης περιόδου); mais, enfin, il paraît avoir compris ce passage d'une manière quelconque. Aristote va bien plus loin encore. Voici comment il s'exprime au liv. V, chap. 10 de sa *Politique*, trad. de Thurot, p. 381 :

« Dans la *République* de Platon, Socrate parle aussi « de ces révolutions, mais il n'en parle pas bien; car

« il ne fait pas connaître proprement le changement « qui peut arriver dans la première et meilleure forme « de gouvernement. Il prétend, en effet, que rien ne « peut se maintenir, parce qu'il doit toujours survenir « des changemens dans une période donnée, et que « cela arrive lorsque les nombres dont la racine cu- « bique est ajoutée à un multiple de cinq font deux « harmonies, c'est-à-dire lorsque le nombre de cette « figure devient solide (ἀρχὴν δ' εἶναι τούτων, ὧν ἐπίτρι- « τος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς δύο ἁρμονίας παρέχεται, « λέγων ὅταν ὁ τοῦ διαγράμματος ἀριθμὸς τούτου γένηται « στερεός); attendu qu'alors la nature produit des êtres « dépravés et qui résistent à toute éducation. Peut-être « cela n'est-il pas sans quelque vérité.... mais.... » Suit une critique fort développée.

De ce passage, bien ou mal entendu, il résulte certainement : 1° qu'Aristote prenait au sérieux cet endroit de Platon; 2° qu'il croyait le comprendre, puisqu'il le résume pour le critiquer, et convient même qu'il contient quelque chose de vrai. Or, si Aristote a trouvé cet endroit intelligible, c'est qu'il l'est incontestablement. Ceci est un point qu'il n'est pas sans importance d'établir contre l'opinion de ceux qui pensent se tirer d'affaire, en affirmant qu'il y a là quelque extravagance mystique, et que Platon ne se comprenait pas lui-même. Je déclare humblement que cette ma-

nière d'interpréter les passages difficiles des grands penseurs de l'antiquité est au-dessus de ma portée, et je demeure très convaincu qu'une phrase écrite par Platon et commentée par Aristote, est fort intelligible en elle-même, alors même qu'elle ne le serait plus pour nous.

Il n'y aurait à cela, en effet, aucune contradiction. D'abord, les manuscrits peuvent avoir été altérés à cet endroit, où la plus petite erreur de copiste suffit pour tout embrouiller, et où il était si aisé à des copistes de commettre quelque erreur. D'un autre côté, la langue de la géométrie ancienne ne nous est point assez bien connue pour que nous ayons une idée exacte de la valeur précise de tous les mots techniques de la phrase de Platon et du resumé d'Aristote. Aristote et les commentateurs grecs, dont le Scholiaste est un débris, entendaient la pensée de Platon, parce qu'ils entendaient sa langue mathématique, et c'est vraisemblablement parce que l'intelligence de l'une nous manque aujourd'hui que celle de l'autre nous échappe. Il n'appartient donc qu'à des hommes qui ont fait une étude particulière de la géométrie ancienne, d'aborder la présente difficulté avec quelque chance de succès; et comme je ne suis nullement dans ce cas, l'inutilité de mes efforts n'est pas une raison pour moi de désespérer qu'avec le temps et

une connaissance plus approfondie de la géométrie des Grecs, de plus habiles ne viennent à bout de résoudre ce nœud embarrassé.

Quant au résumé d'Aristote, on peut voir dans Schneider, tome II, page 358, les diverses opinions des commentateurs modernes, qui sont presque tous du xve siècle. Sur notre passage de Platon, indépendamment du travail de Barocius, qui est à peu près de la même époque, Bologne 1566, nous avons les travaux de trois savans de notre temps, M. Schneider de Breslau, *de Numero Platonis*, 1821, in-4°, lequel en 1831 a repris et défendu son opinion dans son édition de la *République;* M. Fries, professeur de philosophie et de mathématiques à l'université de Jéna, *Platon's Zahl, eine Vermuthung*, Heidelberg, 1823, in-4°; enfin, Schleiermacher, dans ses notes sur la *République*.

Fries, qui est plus philosophe et mathématicien que philologue, se tire d'affaire en changeant souvent le texte, et arrive par là à une solution ingénieuse, mais incertaine. Le fond de la solution de Schneider consiste à supposer deux nombres au lieu d'un. Schleiermacher combat et Schneider et Fries, et après de grands efforts il est obligé de conclure loyalement que lui-même n'aboutit à rien de fort satisfaisant. Pour moi j'avoue que je doute de tout, même de mes doutes, et que je n'ai pas même assez de confiance en eux pour

les produire en public. Le seul tribut que je puisse apporter ici est un extrait de la savante note de Schleiermacher, laquelle faisant bien connaître et l'opinion personnelle de ce grand critique et celle de ses deux devanciers, donnera au moins au lecteur français une idée exacte de l'état des opinions sur ce passage célèbre.

Voici d'abord comment Schleiermacher le traduit :

« Es hat aber das göttliche erzeugte einen Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfasst, das menschliche aber eine Zahl, in welcher, als der ersten, Vermehrungen — hervorgebrachte und hervorbringende — nachdem sie drei Zwischenräume und vier Glieder von theils ähnlich und unähnlich theils überschüssig und abgängig machenden Zahlen empfangen haben, alles gegen einander messbar und ausdrükbar darstellen; wovon dann die vierdrittige Wurzel mit der funf zusammengespannt dreimal vermehrt zwei Harmonieen darstellt, die eine gleichvielmal gleiche, hundert eben so viel mal, die andere gleichlänglich zwar der länglichten aber von hundert Zahlen von den aussprechbaren Durchmessern der Fünf, jeder um Eins verkürzt, unaussprechbaren aber zwei und von hundert Würfeln der drei. »

Schleiermacher commence par déclarer que c'est l'impossibilité d'entendre ce passage, et l'espérance

toujours renaissante et toujours trompée de finir par l'entendre, avec le secours des autres et ses propres efforts, souvent renouvelés, qui lui a fait interrompre pendant douze années entières sa traduction de Platon. Il comptait beaucoup sur la dissertation de Barocius qu'il ne pouvait se procurer à Berlin, et que Boeckh lui envoya d'Heidelberg. Il l'étudia, dit-il, avec le plus grand soin, mais sans pouvoir adopter sur tous les points la solution de Barocius. Dans l'intervalle parurent les deux dissertations de Schneider et la conjecture de Fries. Mais rien de tout cela ne le satisfit. Le mérite et les défauts de la solution de Barocius ayant été parfaitement exposés par Schneider, Schleiermacher abandonne le dessein qu'il avait formé d'en donner un examen critique, et il se contente de répondre à ses deux contemporains et compatriotes Fries et Schneider.

« Je veux, dit Schleiermacher, exposer jusqu'à quel point j'adopte ou je rejette la solution de l'un ou de l'autre, et pourquoi aucun des deux n'a pu me satisfaire entièrement. »

« Le premier point sur lequel je ne m'accorde pas avec Schneider, c'est que, suivant moi, il ne peut être question ici de deux nombres, mais d'un seul *, et que

* Dans son édition de la *République*, Schneider persiste dans son opinion, t. III, p. 79.

le *numerus periodorum* ne saurait être autre que le *numerus fatalis*. Il serait tout-à-fait étrange que si Platon avait voulu parler de deux nombres, il n'eût indiqué en aucune manière où il finit de parler du premier, et où commence la description du second : je ne vois rien dans le ὧν après ἀπέφηναν qui m'offre cette indication. »

« En second lieu, je ne puis croire, avec Schneider, que Platon ait laissé à dessein indéterminée la dernière opération par laquelle le nombre doit être obtenu, pour censurer légèrement, sous le personnage des Muses, comme une témérité indiscrète, la prétention de ramener à des nombres les lois divines. Le ton équivoque sur lequel on parle du sérieux des Muses, peut bien n'être fondé que sur ce que l'on ne pouvait mettre dans la bouche de Socrate une telle application du moral au physique comme une chose tout-à-fait sérieuse de sa part, et en partie aussi sur ce que Platon pouvait n'avoir pas la ferme conviction d'avoir trouvé le nombre qui comprend et explique ce mystère. »

« Toujours est-il certain qu'il en a choisi un remarquable par sa construction, au moyen duquel il pouvait indiquer aux connaisseurs quelque chose qu'il préférait ne pas énoncer directement; car je ne puis en aucune façon admettre qu'il ait voulu tourmenter

ses lecteurs et faire en sorte qu'après avoir pris beaucoup de peine ils fussent condamnés à rester à la fin dans l'embarras. J'aimerais bien mieux croire qu'avec notre connaissance passablement défectueuse de la langue mathématique des Grecs, nous ne sommes peut-être pas en état d'ariver ici à quelque chose de certain. »

« De son côté, Fries n'a pu me convaincre de la solidité de sa supposition, savoir, que le nombre est ici le même que celui dont il est question dans les *Lois* *. Cette supposition repose sur une interprétation beaucoup trop large des mots ξύμπας οὗτος ἀριθμός.... κύριος.... γενέσεων, ou, peut-être encore, sur ce qu'au lieu de ἃς ὅταν ἀγνοήσαντες Fries s'est avisé de lire ὃν ὅταν ἀγνοήσαντες. Mais s'il s'agissait d'un nombre qui eût dû être établi dès l'institution de l'État, la faute ne serait plus, comme il est dit positivement ici, aux magistrats chargés de présider aux unions, à une époque postérieure. Ensuite, outre le poids des autorités en faveur de la leçon ἀποστάσεις, on ne peut guère justifier le sens donné à ἀποκαταστάσεις; et je ne puis davantage concevoir que αὐξήσεις δυνάμεναι et δυναστεύομεναι ne présentent que cette opposition d'élévation à la puissance, et de multiplication arbitraire avec des fac-

* Le nombre 5040.

teurs différens entre eux. Or, c'est là-dessus que repose le système par lequel on ramène les données dont il s'agit au nombre des *Lois*. »

« Maintenant, pour revenir à Schneider, je ne puis accorder qu'avec ὧν commence la description d'un nouveau nombre, du véritable *numerus fatalis*, ni que Platon ait laissé incomplète l'indication des données nécessaires pour trouver ce nombre. Mais je crois pouvoir considérer comme certain que ce dernier article du passage en question ne contient aucune indication nouvelle de ces données; seulement une nouvelle propriété de ce nombre me paraît ici décrite, savoir, que ce nombre ajouté avec un autre présente deux harmonies. A mon sens Schneider a parfaitement raison de dire qu'on ne voit point clairement ce qu'on fera des élémens de cette harmonie considérés en eux-mêmes; et mon avis est aussi que l'intention de Platon n'était pas qu'on en fît quelque chose. Nous pouvons donc nous rassurer d'avance en songeant que, quand même on ne réussirait pas à déchiffrer ce dernier article, il ne s'ensuivrait point que le discours de la muse fût entièrement perdu pour nous. Car c'est la première partie de ce passage qui contient l'essentiel, et je ne nierai point que Schneider ne me paraisse l'avoir éclaircie d'une manière très satisfaisante. »

« Il faut convenir que la manière dont Platon indique l'élévation à la troisième puissance, par cette expression recherchée et étudiée, αὐξήσεις δυνάμεναι καὶ δυναστευόμεναι.... τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι, fait d'abord supposer une intention de parler obscurément, et cette intention devait percer aussi dans la traduction. Celle-ci ne laisse pas pour cela d'être scrupuleusement conforme au sens; car quand on dit de la racine qu'elle peut donner son carré (*ihr Quadrat vermag*), cela veut dire qu'elle peut le tirer d'elle-même (*hervorzubringen*), et réciproquement, elle est dans le nombre carré ce qui a la propriété de le donner (*das ursprünglich hervorbringende*). Il est aussi bien naturel pour le lecteur de rapporter les quatre termes (*Gliedern*) et les trois intervalles (*Zwischenräumen*) aux deux nombres proportionnels entre les deux premiers cubes dans la série des nombres, l'unité exceptée *. Ainsi on aurait 8. 12. 18. 27. pour les quatre termes dont les deux extrêmes sont les cubes de 2 et de 3, et les deux moyens sont les nombres proportionnels entre ces extrêmes, puisque, comme entre 2 et 3, on trouve le rapport de une fois et demie, dans 8 et 12, 18 et 27; et les trois intervalles seraient 4, 6 et 9. Or, il est évident que toutes ces quantités sont

* On excepte l'unité, parce qu'elle ne change pas en se multipliant elle-même.

appréciables et déterminables, puisque non-seulement les trois intervalles (4 : 6 et 6 : 9) sont entre eux dans le même rapport (de $1\frac{1}{2}$ fois) que les quatre termes, mais qu'encore on a de 9 à 27 le même rapport que de 6 à 18 et de 4 à 12; et encore de 4 à 8, de 6 à 12 et de 9 à 18. Seulement dans le calcul pour vérifier comment les termes doivent être les uns *semblables*, les autres *dissemblables*, les uns *surabondans*, les autres *défectueux*, Schneider a commis une petite erreur *. En effet, si les nombres semblables sont ceux dont la longueur et la largeur sont dans le même rapport, il s'ensuit que 8 et 27 ne sont point semblables entre eux, mais bien 8 et 18, parce que 2 : 4 = 3 : 6, et de même 12 et 27, parce que 2 : 6 = 3 : 9; tandis que 8 et 12 sont dissemblables, et de même 18 et 27. De même encore si les nombres surabondans sont ceux qui contiennent plus que la somme de leurs diviseurs, et si les nombres

* Schneider, p. 21, persiste. Il avait dit : *Nam e numeris* 8, 12, 18, 27 *duo extremi et deminuti et similes sunt, duo medii autem et abundantes et dissimiles.* Il met en note : *Hæc Schleiermacherus erroris arguit,* 8 *et* 18 *itemque* 12 *et* 27 *similes, contra* 8 *et* 12, *et item* 18 *et* 27 *dissimiles, abundantes vero* 8 *et* 27, *deminutos* 12 *et* 18 *pronuncians; sed abundantes non ii sunt quos putat vir doctissimus, qui majores sint partium suarum summa, sed contra qui minores; et similitudo his numeris non quatenus plani, sed quatenus solidi sunt, tribui videtur.*

défectueux sont ceux qui contiennent moins que cette somme, il s'ensuit que 8 et 27 sont surabondans, parce que $8 > 2 + 4$, et $27 > 3 + 9$; tandis que 12 et 18 sont défectueux, parce que $2 + 3 + 4 + 6 < 12$, et $2 + 3 + 6 + 9 > 18$.»

« Or, si on demande quel est enfin le nombre dans lequel se trouvent toutes ces conditions, sans doute personne ne pourra dire que ce soit 35 comme somme de 8 et de 27; car si dans 35 on trouve contenus 12 et 18, ils n'y sont que comme tout autre nombre plus petit que 35, mais non pas dans un rapport déterminé. La réponse à faire serait bien plutôt que c'est le cube de 6 *, comme offrant le produit de 8 par 27, et dans lequel, outre ces deux nombres, sont contenus comme diviseurs 12 et 18. Mais si nous avons raison de penser qu'ici se termine la construction du nombre dont il s'agit, et que les mots ξύμπας οὗτος ἀριθμός, « le nombre tout entier, » reviennent sur cette construction, alors le mot ξύμπας peut facilement faire naître l'idée que le nombre cherché n'est pas le produit des deux cubes ** l'un par l'autre, mais celui des quatre termes, et par conséquent le carré du cube de 6 ***. Quoi qu'il en soit, je me déciderais tou-

* 216.

** 8 et 27.

*** 133,056; car 8 et 27 sont les extrêmes, 12 et 18 sont

jours entre ces deux nombres (216 et 133,056), pour celui auquel s'adapterait le mieux ce qui suit. Mais pour ce qui suit, je ne l'entends plus; et quand même, faisant un choix entre Fries et Schneider, j'accorderais volontiers à ce dernier que la racine du rapport 4 : 3 puisse être 4, et ne doive pas être précisément $\frac{4}{3}$; qu'elle soit ce qu'on voudra, je n'en croirai pas davantage, que ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγείς, « la racine $\frac{4}{3}$ combinée avec cinq » soit le diagramme du triangle rectangle rationnel *, ni, quelque forte que soit à cet égard la conviction de Schneider, que συζυγείς signifie une addition. Quand j'accorderais sans regret à Fries que ἑκατὸν τοσαυτάκις « cent fois le même nombre de fois, » n'irait pas bien pour « représente un nombre égal à cent fois sa centième partie », et qu'ainsi la révolution entière du nombre aboutissant à une fraction que Schneider donne, n'est pas suffisamment fondée, et que toute cette explication est forcée; il me faudrait convenir aussi que les change-

les moyens. Les produits étant les mêmes, la multiplication par les quatre termes revient à celle de l'un des produits par lui-même.

* Celui dont les côtés seraient comme 3 et 4, et par conséquent l'hypoténuse comme 5. Suivant la loi du carré de l'hypoténuse, cette proportion des côtés est nécessaire, pour que l'hypoténuse soit appréciable en nombre exact ou rationnel.

mens de texte de l'un de ces savans (Fries), me paraissent aussi peu valables que les interprétations de l'autre me choquent par l'affectation et l'arbitraire. »

« La seule obligation qui me reste sur ce passage difficile, est d'éclaircir ma traduction autant qu'il est possible, sans avoir pris de parti sur l'ensemble du sens, afin que le lecteur allemand puisse, si bon lui semble, essayer ses dents à cette noix. »

« Et d'abord le lecteur doit entendre par *Vermehrungen hervorgebrachte* et *hervorbringende* les multiplications du produit par le produisant, c'est-à-dire du carré par la racine, c'est-à-dire enfin, multiplications cubiques. »

« Or, deux nombres cubiques, car il ne nous en faut pas admettre moins de deux et deux nous suffisent, comportent quatre membres et par conséquent trois intervalles, lorsqu'on envisage leurs deux termes moyens proportionnels. »

« Le premier nombre dans lequel on trouve comme diviseurs deux nombres cubiques, c'est (puisque nous ne comptons pas l'unité) 216, cube de 6 : en effet, il n'existe pas de plus petit nombre qui ait pour diviseurs 8 et 27, qui sont les deux plus petits nombres cubiques. »

« On voit aussi évidemment que les moyens proportionnels 12 et 18 y sont compris comme diviseurs,

ainsi que les différences 4, 6 et 9, et que par conséquent ce nombre répond à toutes les conditions ; enfin, nous avons déjà dit plus haut comment toutes ces quantités sont exprimables et commensurables (*ausdrükbar und messbar*), les unes par rapport aux autres. »

« Quant au reste du passage, je rappellerai d'abord qu'Aristote, *Polit.* V, chap. 10, commence sa description du nombre fatal à ces mots ὧν ἐπίτριτος ῥυθμήν, « dont la racine $\frac{4}{3}$, » et la continue seulement jusqu'à παρέχεται, et qu'ensuite il éclaircit la description par ces mots λέγων ὅταν ὁ τοῦ διαγράμματος ἀριθμὸς τούτου γένηται στερεός, « voulant dire quand le nombre de cette figure est devenu cubique. » De là je ne crois nullement devoir conclure qu'Aristote ait aussi pensé que notre passage comprend deux nombres, et qu'il ne s'occupe que du second ; en effet, son expression : « Que rien ne demeure, mais que tout change dans une période donnée, » prouve assez manifestement le contraire, surtout en y joignant les mots qui suivent immédiatement, « la nature engendrant quelquefois de mauvais produits, etc. : » mais ce qui me paraît résulter de cette observation, c'est qu'Aristote a admis que les mots cités épuisent la description du nombre, et en cela nous croyons devoir le suivre sans hésiter. »

« Quant aux mots ἁρμονίας παρέχεται, on ne trouve

rien dans la description d'Aristote qui y corresponde, et ainsi il ne les a mis là que pour avoir une phrase complète. »

« Au contraire, les mots τρὶς αὐξηθείς, « multiplié trois fois, » appartiennent encore évidemment à sa description, comme réellement correspondant à συζυγείς. »

« Mais il me serait difficile de voir dans les termes d'Aristote une explication de ceux de Platon, si l'on n'admettait pas que les mots, « le nombre de cette figure, » répondent aux mots, « la racine $\frac{4}{3}$ combinée avec 5, » et que les mots, « quand il est devenu cubique, » répondent à, « multiplié trois fois ». Or cela ne peut se concevoir qu'autant qu'on se rappelle que 216 cube de 6 est également la somme des trois cubes de 3, 4 et 5. »

« Conséquemment, Aristote semble avoir entendu par la racine $\frac{4}{3}$ les deux nombres 3 et 4; ces deux nombres, avec 5, forment une figure, et c'est cette construction en une figure qu'il entend par cette expression indéterminée συζυγείς. »

« Ces nombres sont sans doute ceux du triangle rectangle rationnel, parce que $3^2 + 4^2 = 5^2$; mais ce triangle n'a rien à faire ici. »

« Maintenant de ce qu'Aristote, dans son explication, n'a pas admis les mots ἁρμονίας δύο παρέχεται, « offre

deux harmonies, » ni la comparaison de ces deux harmonies; je conclus qu'il est aussi d'avis que ces mots n'appartiennent plus à la constitution du nombre, et qu'ils énoncent subsidiairement une propriété de ce nombre. »

« Quant au reste, je n'y entends rien, et ne veux point passer pour y rien entendre. »

« Je ne veux pas, par exemple, soutenir que par les deux harmonies on doive entendre deux intervalles musicaux : car le mot grec comporte maint autre usage différent; et, d'ailleurs, je ne conçois pas ce que peut être une harmonie *carrée*, car ce mot est incontestablement équivalent à ἰσάκις ἴσην. De même, pour moi, il n'est rien moins que certain que ἰσομήκη soit la même chose que ἰσάκις ἴσην; au contraire, le sens pourrait bien être que la seconde harmonie est de même longueur que la première, et l'addition, « τῇ προμήκει δέ, » signifierait ensuite que la première ne doit pas être construite carrément, mais dans une forme oblongue. Pour ce qui regarde le diamètre rationnel exprimable de 5, quoiqu'il soit juste de dire que par diamètre d'un nombre il faille entendre la racine de son double carré, ce nombre, par rapport à 5, est inappréciable ou irrationnel; ainsi, sous le mot rationnel ou exprimable, on peut difficilement entendre autre chose que la racine du carré de deux fois 25 à une

unité près, c'est-à-dire 7. Et, quant à la formule, δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, de savoir si elle s'applique à la diminution du carré, ou si elle contient l'avertissement de raccourcir 7 d'une unité, c'est ce qui est pour moi entièrement douteux. Si l'on voulait prendre à la rigueur l'expression suivante, ἀῤῥήτων δὲ δυεῖν, il faudrait la rapporter aux mots qui précèdent, διαμέτρων ῥήτων πεμπάδος, mais alors cela introduirait un élément irrationnel dans le nombre. Mais je me croirais d'autant moins excusable d'avoir substitué ici quelque chose arbitrairement, qu'il reste encore la possibilité de construire cette expression prise ensemble avec la précédente, de telle sorte qu'on devrait diminuer de un les diamètres rationnels de cinq, et de deux les diamètres irrationnels; en ce cas, la fraction infinie serait prise pour une unité, et les deux diamètres se rapporteraient ainsi au nombre six. »

« Enfin, quant au dernier point, savoir, comment avec ces élémens et les cent cubes de trois, ἑκατὸν κύβων τριάδος, on peut construire l'harmonie d'égale longueur, ἰσομήκη.... ἁρμονίαν, je n'ai nul éclaircissement à donner là-dessus, et la traduction ne pouvait que reproduire le texte de la manière la plus incertaine possible. »

« Ainsi, que ce problème demeure encore réservé à la bonne fortune de quelque autre; pour moi je ne

puis le considérer comme résolu par les travaux tentés jusqu'ici; et je me trouverais heureux si les soupçons que je viens d'énoncer, donnent lieu à quelque nouvelle tentative de la part d'un connaisseur. »

PAGE 133. — D'autre part, craindre, etc.....
BEKKER, p. 384 : τὸ δέ γε φοβεῖσθαι....

Si le plus grand nombre de manuscrits donnent τῷ φοβ., il y en a plusieurs, et de très bons, qui donnent τὸ φ., leçon beaucoup plus d'accord avec la construction de la phrase et avec τὰ πόλλα τῶν τοιούτων. Il est donc inutile de supposer une anacolouthie, avec Schneider, quand sans cela il se présente un sens naturel et satisfaisant. Il ne faut pas alléguer le τῷ μέν de la phrase précédente, parce que cette tournure est aussi nécessaire avec μιμήσεται, que τὸ φοβ. avec τὰ πόλλα ἴδια ἕξει. — Je maintiens contre Ast ἁπλουστέρους, que donnent tous les manuscrits. Les caractères simples sont estimables, mais il ne faut pas, dit Platon, qu'ils le soient trop non plus, comme par exemple des guerriers qui ne seraient que guerriers. Τοὺς πρὸς πόλ. explique très bien ἁπλουστέρους, des hommes *spéciaux*, comme on dirait aujourd'hui, mais qui pourtant ne doivent pas l'être trop.—Bekker fait une construction assez bizarre en mettant une virgule après αὖ (αὐτὴ ἑαυτῇ αὖ,); ce qui, d'ailleurs, donne un sens qui ne

vaut rien. Il s'agit de gouvernemens faits uniquement pour la guerre et non pas de gouvernemens en guerre avec eux-mêmes. C'est un vrai contre-sens, et je tiens ici contre Bekker, avec Schleiermacher, Stallbaum et Schneider.

Pages 136-137. — Quand on les attaque devant les tribunaux dans des affaires civiles ou politiques. Bekker, p. 387 : λοιδορούμενον ἰδίᾳ τε ἐν δικαστηρίοις καὶ δημοσίᾳ.

Ἐν δικαστηρίοις est placé de telle sorte qu'on ne peut le rapporter exclusivement ni à δημοσίᾳ, comme l'ont fait Ast et Schleiermacher, ni à ἰδίᾳ; je le rapporte à l'un et à l'autre.

Page 147. — Il n'y a pas d'apparence ; autrement il n'aurait pas pris un guide aveugle. Bekker, p. 396 : οὐ γὰρ ἂν τύφλον ἡγεμόνα τοῦ χοροῦ ἐστήσατο.

Le chœur, chez les anciens, ne chantait pas seulement; il faisait sur le théâtre des marches et des mouvemens que le chef devait bien voir pour les bien diriger; de façon qu'un aveugle aurait été un très mauvais chef de chœur. La métaphore ne peut se traduire en français. Stallbaum subtilise fort mal à propos : τοῦ χοροῦ *eleganter de cæteris cupiditatibus*

dictum. — Καὶ ἔτι μάλα εὖ, ἦν δὲ ἐγώ· τό δε σκώπει. Cette leçon est très bonne, soit qu'on lise μάλιστα ou μάλα. Schneider propose la plus triste correction: ἡγεμόνα τοῦ χοροῦ ἐστήσατο καὶ τίμᾳ μάλιστα, liant deux phrases qui doivent rester séparées et les gâtant toutes les deux. Ce n'est pas la peine d'afficher un système de littéralité si sévère, pour se permettre de pareils écarts.

Page 149. — Comme il craint d'éveiller en lui-même les passions prodigues, et d'en faire ses auxiliaires, mais aussi des rivales dangereuses de sa passion dominante. Bekker, p. 397 : καὶ ξυμπαρακαλεῖν ἐπὶ ξυμμαχίαν τε καὶ φιλονεικίαν....

Grou : *Il craint.... de les appeler à son secours dans la dispute.* Mais on ne voit pas pourquoi notre homme craindrait d'appeler les passions prodigues à son secours, dans une querelle où il a besoin d'elles pour vaincre. J'entends que l'avare craint d'appeler à son secours les passions prodigues, parce que, en s'en faisant des auxiliaires (ξυμμαχίαν), relativement au combat, au concours dans lequel il est engagé, il s'en ferait aussi des ennemis, relativement au désir qu'il a de s'enrichir. La dépense le servirait d'un côté et lui nuirait de l'autre. Remarquez la locution de τε καί, qui a

presque toujours une signification assez énergique. Enfin, ce qui est décisif, cette phrase doit être, pour l'homme oligarchique, ce qu'est pour l'État oligarchique la phrase qui précède, page 391 : τὸ ἀδυνατοὺς εἶναι ἴσως πόλεμον τινὰ πολεμεῖν διὰ τὸ ἀναγκάζεσθαι ἢ χρωμένους τῷ πληθεῖ ὡπλισμένῳ δεδίεναι μᾶλλον ἢ τοὺς πολεμίους.... c'est-à-dire que l'État oligarchique craint à la fois de ne pas appeler le peuple à son secours contre ses ennemis, et en même temps de l'appeler à son secours, de peur de le voir se tourner contre lui. L'alternative marquée dans cette phrase par ἤ.... ἤ.... est résumée ici par τε καί. La répétition de ὀλιγαρχικῶς, dans les deux phrases, rend leur rapport manifeste, ainsi que le sens qui en dérive. Peut-être les autres traducteurs, Ficin (*ad propugnandum contendendumque*); Ast (*ad auxilium ferendum, certandique studium*); et Schleiermacher (*zum Bündniss und Wetteifer*), ont-ils déjà entendu ceci comme moi; mais leur littéralité, qui ne compromet pas le traducteur, n'éclaire point assez le lecteur. Schneider qui relève ici les variantes les plus indifférentes des manuscrits, aurait bien pu dire un mot sur un point qui n'est pas sans importance.

Page 151. — Cependant ces usuriers avides, tout attachés à leur affaire et sans paraître voir

ceux qu'ils ont ruinés.... Bekker, p. 398-399 : οἱ δὲ δὴ χρηματισταὶ ἐγκύψαντες, οὐδὲ δοκοῦντες τούτους ὁρᾶν....

Faut-il entendre ἐγκύψαντες au propre ou au figuré? Il se prend volontiers dans les deux sens. Ici je préfère le figuré, avec tout le monde, excepté Schneider, qui dit : *Demisso capite inter cives versantium et innocentiæ specie prædam captantium.* Mais il s'agit de dureté et d'âpreté au gain, et non d'hypocrisie. Platon ne veut pas peindre des usuriers honteux, tremblans devant celui qu'ils ruinent, mais des oligarques aussi altiers qu'avides, marchant à leur but sans pitié, sans faire attention à ceux qu'ils ruinent, et faisant tout autant de nouvelles dupes qu'il s'en présente.

Page 158. — Mais le désir qui va au-delà et se porte sur des mets plus recherchés. Bekker, p. 404 : τὶ δέ; ἡ πέρα τούτων καὶ ἀλλοίων ἐδεσμάτων ἢ τοιούτων ἐπιθυμία.

J'entends, d'après la ponctuation de Bekker et l'interprétation très simple de Ast et de Stallbaum, le désir qui va au-delà de ces mets simples et nécessaires, et se porte sur des mets différens de ceux-là. Schleiermacher supposant probablement qu'on ne peut dire ἀλλοίος ἢ...., traduit ἀλλοίων ἢ τοιούτων.... par : *des*

mets étrangers ou d'autres semblables. Et Schneider semble avoir entendu, comme Schleiermacher, puisqu'il met une virgule avant ἢ τοιούτων. Cependant ἀλλοίος ἢ, *diversus a, alius quam*, est partout. Voyez le *Lex.* de Schneider.

Page 161. — Dans la première compagnie où on s'enivre de lotos. Bekker, p. 407 : εἰς ἐκείνους τοὺς Λωτοφάγους ἐλθὼν....

Schleiermacher observe très bien qu'il ne peut s'agir ici des Lotophages d'Homère, *Odyssée*, IX, 94, lesquels étaient des hommes simples et innocens. Toute la force de cette expression, et de l'allusion, s'il y en a, doit porter sur le lotos, dont on ne pouvait manger, dit-on, sans oublier le passé, et par conséquent sans tomber dans l'extravagance. Le Scholiaste dit que les Lotophages sont là *allégoriquement* pour les maximes fausses et présomptueuses dont il a été parlé. Mais allégorie pour allégorie, je croirais plutôt qu'il s'agit ici, non des mauvaises opinions, mais des mauvais désirs, que l'on a comparés plus haut au miel des frelons, μελίτος κηφηνῶν. Ce miel dont notre homme avait goûté d'abord, il y revient et s'en enivre comme de lotos. Λωτοφάγους est ici à peu près pour κηφηνάς. Il est assez étonnant que Stallbaum et Schneider se taisent sur cette difficulté.

PAGE 165. — Voyons donc, mon cher ami, comment se forme le gouvernement tyrannique. BEKKER, p. 410 : τίς τρόπος τυραννίδος, ὦ φίλε ἑταῖρε, γίγνεται ;

Schneider prétend qu'il s'agit ici seulement du caractère et non de la formation de la tyrannie, et que γίγνεται est là pour ἔστι, comme en beaucoup d'autres cas; il soutient que si immédiatement après il y a ἐκ δημοκρατίας μεταβάλλει, cela n'est qu'un incident rapide après lequel vient le sujet véritable et annoncé plus haut, savoir, ὁ τρόπος τῆς τυραννίδος. Tout cela est inexact : 1° γίγνεται est l'expression usitée dans tout ce livre pour marquer la formation des gouvernemens ; 2° la vraie question n'est pas ὁ τρόπ. τ. τ., mais comment de la démocratie vient la tyrannie. Elle vient de la démocratie, nul doute à cet égard; là est l'incident; mais comment en vient-elle? Là est la question. Le mode de formation de la tyrannie n'est donc pas un incident, mais le sujet véritable de tout ce passage. Le sens est donc incontestable. Quant aux mots, peut-être sont-ils un peu altérés, comme le pense Schleiermacher; mais peut-être aussi l'unanimité des manuscrits doit-elle nous engager à les maintenir. Τὶς τρόπος τυραννίδος γίγνεται est évidemment pour τινὰ τρόπον, ou bien τινὶ τρόπῳ τυρ.... γίγ...., ou bien encore τὶς τρόπος ὦ

τυραννν.... γίγν. L'erreur de Stallbaum est de vouloir introduire cette interprétation dans le texte même.

Page 174. — De même lorsque le chef du peuple.... Bekker, p. 417 : ἆρ' οὖν οὕτω καὶ ὅς....

Parce que toute cette phrase est vive et poétique, Stallbaum en conclut que Platon avait sous les yeux quelque passage de poète; mais il ne fait pas attention que Platon est un poète aussi, qui s'anime de sa propre verve. Je n'aurais pas relevé cette erreur si elle ne revenait plus d'une fois dans Stallbaum.

Page 182.— Le peuple, en voulant éviter, comme on dit, la fumée de la dépendance sous des hommes libres, tombe dans le feu du despotisme des esclaves, échangeant une liberté excessive et extravagante contre le plus dur et le plus amer esclavage. Bekker, p. 424 : εἰς πῦρ δούλων δεσποτείας.... δούλων δουλείαν.....

Cette belle expression δούλων δεσποτείας est presque gâtée par la répétition ambitieuse et insignifiante δούλων δουλείαν. Je suis bien tenté de regarder le second δούλων comme transporté ici mal à propos de la phrase

précédente par l'erreur de quelque copiste. Plusieurs manuscrits le suppriment; mais il faut avouer que la plupart l'ont, et que nul critique ne l'a contesté; seulement Grou et Schleiermacher le négligent et ne le traduisent pas.

Digitized by Google

LIVRE NEUVIÈME.

PAGE 185. — BEKKER, p. 426 : τὸ λογιστικόν.... τὸ ἐπιθυμητικόν.... τὸ θυμοειδές.

Ces expressions qui reviennent sans cesse dans Platon, ont passé de Platon dans les Alexandrins, de ceux-ci dans les Pères grecs, et des Pères grecs dans les Pères latins, lesquels les ont traduites en *principium rationale*, *concupiscibile*, *irascibile*, formules devenues presque les formules officielles de la théologie scholastique et même de la morale chrétienne. Il fallait à tout prix les éviter dans une traduction de Platon. Il en est résulté que de peur d'être chrétienne et scholastique, notre langue a été vague et incertaine, tandis que celle du philosophe grec, sans cesser d'être élégante, est fixe et bien arrêtée. *La raison* traduit assez bien τὸ λογιστικόν; *le désir*, ou plutôt *la passion*, τὸ ἐπιθυμητικόν; mais un équivalent fixe de τὸ θυμοειδές est bien difficile à trouver, quand on veut éviter le principe irascible. J'ai presque toujours traduit τὸ θυ-

μοειδές par la *colère*, et toujours à regret, parce que la colère est déjà un défaut, une détermination particulière et vicieuse de cette tendance générale de l'ame qui, selon les circonstances, peut devenir la colère ou le courage, et toutes les passions bonnes ou mauvaises d'un certain ordre.

PAGE 187. — Car crois-tu qu'un pareil amour soit autre chose.... BEKKER, p. 429 : τὸν τῶν τοιούτων ἔρωτα.

Je défendrais fort bien cette leçon avec les manuscrits, Schleiermacher et Schneider, et j'avertis que si j'ai eu l'air d'adopter la correction de Stallbaum, τὸν τοιούτον ἔρωτα, c'est uniquement pour la commodité de la traduction.

PAGE 191. — Cependant les sentimens d'honneur et de probité qu'il avait dès l'enfance.... BEKKER, p. 432 : δόξας ἐκ παιδὸς περὶ καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν, τὰς δικαίας ποιουμένας....

Schleiermacher ne pouvant trouver un sens satisfaisant aux mots τὰς δικαίας ποιουμένας, les retranche. Stallbaum propose δόξας.... δικὰς ποιουμένας περὶ καλ. *les opinions qui déterminent les jugemens sur le bien et le mal*, leçon qui est dans plusieurs éditions avant

Bekker et dans beaucoup de manuscrits. Mais Schneider observe qu'on ne dit guère δικάς mais δικὴν ποιεῖσθαι, et il explique δικαίας ποιουμένας par ποιουμένας χρήστας, qui est plus haut, *quæ probæ existunt.* Je me range volontiers à ce sentiment. — Après ὥσπερ πόλιν, Stallbaum et Schneider sous-entendent κυβερνῶν, en le rapportant à μονάρχος ὤν. J'aime mieux sous-entendre ὁ τυράννος ἄγει, ce qui est plus dans l'antithèse générale de ce passage.

Page 194. — Résumons donc le parfait scélérat; c'est celui qui réalise le portrait que nous venons de faire. Bekker, p. 434-435 : ἔστι δέ που, οἷον ὄναρ διῆλθομεν, ὃς ἂν ὕπαρ τοιοῦτος ᾖ.

Schleiermacher, après Ficin, tire de ce passage un sens plus ingénieux que solide. Il entend que le parfait scélérat est celui qui, éveillé, est tel que l'on a dépeint l'homme rêvant. Ce sens a l'avantage de rattacher cette conclusion à l'ensemble de tout le morceau où domine cette idée profonde que le méchant est un homme qui, pendant l'état de veille, n'a pas plus d'empire sur lui-même que l'homme qui rêve. Mais d'abord on pourrait reprocher à cette conclusion d'être un peu trop identique à son principe, et de ne pas re-

produire le progrès de la discussion. Ensuite le passage sur l'homme éveillé et l'homme dormant est déjà loin. Enfin, οἷον ὄναρ διήλθομεν ne peut guère vouloir dire οἷον διήλθομεν αὐτὸν εἶναι ὄναρ, mais le sujet d'ὄναρ doit être celui de διήλθομεν. J'ai donc suivi l'interprétation de Serres, Grou, Stallbaum: *Tel en réalité que nous venons d'en tracer l'image.* En effet, ὄναρ et ὕπαρ expriment souvent la simple opposition de la réalité et de l'image. Platon vient de parcourir tous les degrés de la scélératesse par pure hypothèse; il lui est donc fort naturel de conclure que le vrai scélérat est celui qui ressemble à ce portrait. Une preuve encore que cette phrase n'est pas un simple résumé de ce qui a été dit sur la veille et sur les songes, c'est qu'elle se rapporte à une discussion toute différente, instituée dans le premier livre, et où Glaucon a souvent pris la parole; voilà pourquoi il la reprend ici pour appuyer une conclusion conforme à la sienne. Schneider qui connaissait le dissentiment de Schleiermacher, et de Stallbaum, ne se prononce ni pour l'un ni pour l'autre.

Page 204. — Il y a lieu, ce me semble, à tirer de là une nouvelle démonstration. Bekker, p. 443: δέξεται, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἑτέραν ἀπόδειξιν.

Tout le monde a pris δέξεται absolument, pour τὸ πρᾶγμα δέξεται, à peu près comme ἐνδέχεται. Il est évident que τὸ λογιστικὸν δέξ., que donnent la plupart des manuscrits, est une glose marginale sur ᾧ μάνθανει, qu'un copiste sans esprit aura transportée dans le texte hors de son lieu. Schneider défend en vain cette leçon ridicule.

Page 207. — Quant au philosophe.... Bekker, p. 445 : τὸν δὲ φιλόσοφον....

Bekker, d'après les manuscrits, construit très bien cette phrase. 1° Il n'y a point ici d'interrogation. Platon s'exprime et devait s'exprimer positivement sur la supériorité incontestable des plaisirs des philosophes, comparés aux autres plaisirs; et on ne voit pas pourquoi, lorsqu'un sens aussi naturel sort de la leçon des manuscrits, Stallbaum s'avise d'une correction hypothétique comme celle de μὴ οἰώμεθα au lieu de ποιώμεθα. 2° L'addition οὐδέν, dans quelques manuscrits et dans quelques éditions, anciennes et nouvelles, prouve seulement que ces copistes et ces éditeurs n'ont pas saisi l'économie de la phrase de Platon. Avec cette addition gratuite, ils se sont mis dans l'impossibilité de comprendre cette expression : τῆς ἡδονῆς οὐ πάνυ πόῤῥω, et ils ont été forcés de l'altérer, jetés ainsi d'une hypo-

thèse dans une autre. 3° Avec Schleiermacher, contre Schneider, j'entends νομίζειν τὰς ἄλλας ἡδονὰς τῆς ἡδονῆς οὐ πάνυ πόῤῥω, *penser que les autres plaisirs ne vont pas bien loin dans le plaisir.* En effet, ces plaisirs sont superficiels et passagers; le *Philèbe* explique parfaitement ce défaut ici reproché aux plaisirs ordinaires, et relève ceux de la science, comme plus profonds et plus durables. Stallbaum change οὐ en οὔσας : νομίζειν οὔσας πάνυ πόῤῥω τῆς ἡδονῆς, ce qui est exagéré et beaucoup moins élégant que la phrase de Platon. Schneider suppose que cet οὐ, malgré sa position, se rapporte indirectement à ποιώμεθα, et cela dans le seul but d'obtenir une interrogation, laquelle n'est nullement nécessaire : *Ne supposerons-nous pas que le philosophe regarde les autres plaisirs comme très loin du plaisir?* Exagération vulgaire dans laquelle était déjà tombé Stallbaum. Ainsi, le sens que donnent toutes ces corrections arbitraires est défectueux, tandis que celui qui repose sur la grande majorité des manuscrits est beaucoup plus satisfaisant. Ce n'était donc pas la peine de changer le texte; il eût mieux valu l'étudier et le comprendre.

PAGES 223-224. — BEKKER, p. 456-457.

Sur un passage aussi controversé j'ai conservé pro-

visoirement la traduction de Grou, mais sans vouloir la défendre dans toutes ses parties. Je pense même qu'il est possible de tirer de ce passage un sens beaucoup plus simple, et qui a échappé aux commentateurs par sa simplicité même.

Pour rendre plus frappante la supériorité du bonheur du roi sur le bonheur du tyran, Platon la traduit, sous forme d'exemple, par une expression arithmétique qui se convertit d'elle-même en une expression géométrique. Cette transition de l'arithmétique à la géométrie est le nœud de la difficulté, laquelle porte sur κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν, mineure du raisonnement dont ἐπίπεδον ἄρ' est la conclusion.

Platon a établi d'abord que le tyran est éloigné du vrai plaisir le triple du triple, c'est-à-dire 9, d'où il suit qu'il est 9 fois moins heureux que le roi. Mais il ne s'en tient pas à ce simple rapport, bien que 9 soit déjà un carré, le carré de 3, τριπλάσιον τριπλασίου, et pour mieux faire ressortir la différence du bonheur du tyran et de celui du roi, il considère 9 comme un nombre à la première puissance qu'il élève successivement à la seconde et à la troisième, c'est-à-dire au carré et au cube, ce qui donne 9, 81, 729.

Suivons cette opération et expliquons-la dans le texte même :

Τριπλασίου ἄρα.... le tyran est donc éloigné du vrai

plaisir le triple du triple, c'est-à-dire 9; ici pas la moindre difficulté.

Ἐπίπεδον ἄρ', ἔφην, ὡς ἔοικε, τὸ εἴδωλον κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀριθμὸν ἡδονῆς τυραννικῆς ἂν εἴη : D'après ce nombre linéaire, le fantôme du plaisir du tyran serait donc un carré. En effet, ἐπίπεδον ἄρ' est évidemment ici une conclusion de κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν, qui résume ce qui précède, et par conséquent représente le nombre 9. La forme corrélative des deux phrases qui commencent, l'une par τριπλασίου ἄρα...., l'autre par ἐπίπεδον ἄρ'...., indique assez leur intime liaison. Ἐπίπεδον ἄρ'.... qui se trouve en tête de la seconde, se rapporte et ne peut se rapporter qu'à la précédente dont il est la conclusion.

Platon donne déjà une idée convenable de la distance qui sépare le bonheur du roi de celui du tyran, en faisant observer que 9 est un carré. Que sera-ce donc en élevant ce nombre lui-même au carré, puis au cube, κατὰ δὲ δύναμιν καὶ τὴν τρίτην αὔξην! Là est la transition de l'arithmétique à la géométrie. Platon, il est vrai, ne dit pas qu'il va construire une surface, puis un solide; mais il s'élève à deux nombres qui sont, l'un, l'expression d'un carré, d'un plan, d'une surface; l'autre, l'expression d'un solide, d'un cube, et qui représentent d'une manière plus frappante les termes qu'il compare.

Dans l'enfance des sciences mathématiques, l'arithmétique s'appuyait sur des figures géométriques; et nous voyons, d'après le Scholiaste et le passage célèbre du *Théétète*, que μῆκος signifie simplement un nombre qui n'est considéré ni comme carré ni comme cube, c'est-à-dire un nombre qui n'a qu'une seule dimension, la longueur. On dit encore aujourd'hui les dimensions d'un nombre, et un *nombre linéaire* pour un nombre racine; cette expression traduit parfaitement τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν. Suivant le Scholiaste lui-même, un nombre considéré comme μῆκος et πλάτος nous donne le carré, une surface, un plan, c'est-à-dire un nombre qui a deux dimensions, longueur et largeur; enfin μῆκος, πλάτος et βάθος donnent le cube, le solide, ou un nombre qui a les trois dimensions, longueur, largeur et profondeur.

Cela prouve que 9 est considéré sous deux points de vue, comme carré de 3, ἐπίπεδον, et comme nombre *linéaire*, qui a une seule dimension, la longueur, μῆκος, et que Platon va élever successivement au carré et au cube, κατὰ δὲ δύναμιν καὶ τὴν τρίτην αὔξην, négligeant ici les expressions géométriques πλάτος et βάθος, pour les expressions arithmétiques δύναμιν et αὔξην, ce qui donne toujours le même résultat, et ce qui est identique au fond, d'après la corrélation in-

time des deux sciences et la similitude de leur terminologie (nombre *linéaire*, *carré*, *cube*).

Telle est l'explication que nous proposons et qui nous semble la plus naturelle et la plus conforme au texte.

Grou a traduit : « Par conséquent le fantôme de plaisir du tyran, *à le considérer selon sa longueur*, peut être exprimé par un nombre plan. » Cette traduction a d'abord l'inconvénient d'être peu claire en français ; on ne sait pas trop ce que veut dire « le fantôme de plaisir du tyran, considéré selon sa longueur, et qui donne un nombre plan. » Il n'y a pas d'analogie entre ces termes, et ἐπίπεδον semblerait se rapporter à la phrase qui suit, au lieu de se rapporter à la phrase qui précède. Toutefois Grou a fort bien entrevu le passage de l'arithmétique à la géométrie, et il en a donné dans sa note une explication assez satisfaisante; mais il a, ce nous semble, exagéré ce rapport, indiqué par les mots κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν, mais qui ne se continue pas dans les termes de la phrase suivante, où paraissent les expressions arithmétiques δύναμις et αὔξη, bien que le résultat soit le même, comme nous l'avons montré plus haut. Nous corrigerons donc la phrase de Grou, et traduirons κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν par « d'après ce nombre *linéaire*, » qui repro-

duit fidèlement la transition de l'arithmétique à la géométrie marquée dans le grec.

Schleiermacher, tout en signalant le sens que nous avons adopté pour ἐπίπεδον, n'a pas cru devoir l'adopter, et il rapporte ἐπίπεδον, non pas à la phrase qui précède, mais à celle qui suit. Ἐπίπεδον n'est plus 9 carré de 3, mais 81 carré de 9. La construction de la phrase nous semble s'opposer formellement à cette interprétation. Ἐπίπεδον placé en tête de la phrase, avec ce signe de conclusion ἄρ', indique un rapport intime avec ce qui précède, ainsi que nous croyons l'avoir démontré. Schleiermacher explique encore κατὰ δὲ δύναμιν καὶ τὴν τρίτην αὔξην par : « D'après cette racine (*Wurzel*) et la troisième puissance. » Mais on prendrait alors δύναμις comme synonyme de κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν, traduit lui-même par racine, ce qui paraît assez singulier. Notre explication nous semble plus naturelle. Le fantôme du plaisir du tyran exprimé par 9, nombre linéaire, κ. τ. τ. μ. ἀριθμόν, est déjà un carré, ἐπίπεδον, le carré de 3; puis on élève ce nombre au carré et au cube, on le multiplie par lui-même, κατὰ δύναμιν, et on l'éleve à la troisième puissance, κατὰ τὴν τρίτην αὔξην.

Au reste, pour défendre le lecteur contre notre propre explication, nous joindrons ici celles du Scho-

liaste, de Grou et de Schleiermacher, avec de courtes observations.

Extrait du Scholiaste. — « Soit le bonheur du roi représenté par l'unité (κατὰ τὴν μονάδα αὐτήν); celui de l'oligarque par 3, l'unité ayant été multipliée par 3; et celui du tyran par 9, 3 ayant été multiplié par lui-même. Le tyran est donc éloigné du véritable bonheur le triple du triple, ce qui donne 9. Ce nombre 9 est donc un nombre plan (ἐπίπεδον), comme produit de la longueur qui est 3, et de la largeur qui est 3 elle-même. Platon appelle puissance (δύναμις) ce nombre 3, comme multipliant la monade ou l'unité; ce nombre 3 est multiplié par lui-même, ce qui donne 9, et ce nombre 9 est multiplié par 3, ce qui donne 3, puis 9, puis 27. Il appelle troisième puissance (τρίτην αὔξην) la multiplication du nombre 9 par la puissance (δύναμις) 3, ce qui donne 27; 27 est donc un nombre solide. La seconde puissance (δεύτερα αὔξη) est la multiplication de 3 par lui-même, ce qui donne 9, ou un plan pour la largeur, comme la première puissance était l'unité multipliée par 3, ce qui faisait la longueur (μῆκος). Il ne restait plus qu'à achever la multiplication de 27 par lui-même pour avoir 729. »

Cette explication du Scholiaste nous semble inadmissible; l'opération par laquelle il passe du nombre 27 à 729 n'est pas dans le texte. Platon dit bien : Vous

aurez 729, l'opération ou plutôt la multiplication terminée, τελεωθείσῃ τῇ πολλαπλασιώσει. Mais quelle est cette multiplication? celle de 27 par lui-même, comme l'entend le Scholiaste? Cela ne se peut; cette opération n'est pas si simple que Platon n'eût dû l'indiquer d'une manière précise, si telle avait été sa pensée. D'ailleurs l'expression τελεωθείσῃ suppose une opération indiquée déjà, laquelle se rapporte évidemment à κατὰ δὲ δύναμιν καὶ τὴν τρίτην αὔξην. Nous maintenons qu'il s'agit de 9 multiplié par lui-même et élevé à la troisième puissance, ce qui donne pour le carré 81, et pour le cube 729.

Notons toutefois deux explications de mots fort importantes, données par le Scholiaste.

Par δύναμις il entend un nombre qui multiplie l'unité, ou un nombre à la première puissance; ainsi 3 qui dans le passage de Platon multiplie la monade ou l'unité. Ce sens est adopté par Schleiermacher.

Μῆκος. De plus, ce nombre lui-même, en tant qu'à la première puissance, est justement ce qui fait la longueur, τὸ μῆκος; il ne représente qu'une dimension; en d'autres termes, c'est un nombre linéaire, pour nous servir de la terminologie correspondante à τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν. On voit ici l'alliance intime de l'arithmétique et de la géométrie. Que donne un nombre multiplié par lui-même? un carré, un plan; il y a là

deux dimensions comme il y a deux nombres, μῆκος et πλάτος, longueur et largeur, et par conséquent un ἐπίπεδον. Enfin, en élevant un nombre à la troisième puissance, on obtient un solide, un cube; nous avons trois nombres et par conséquent trois dimensions, μῆκος, πλάτος et βάθος, longueur, largeur et profondeur.

Les expressions arithmétiques carré et cube sont empruntées elles-mêmes à la géométrie, et le nombre linéaire ou nombre à la première puissance est, comme nous l'avons dit, la traduction exacte du grec τοῦ μήκους ἀριθμός.

Note de Grou. — « Le bonheur du tyran a trois fois moins de réalité que celui de l'oligarchique; celui de l'oligarchique en a trois fois moins que celui du roi; le bonheur du tyran a donc neuf fois moins de réalité que celui du roi. Le nombre neuf est un nombre plan, puisque c'est le carré de trois. Ensuite Platon considérant ces deux bonheurs, l'un réel, l'autre apparent, comme deux solides, dont toutes les dimensions sont proportionnelles, et leurs distances de la réalité, 1 et 9, comme une de leurs dimensions; leur longueur, par exemple, multiplie chacun de ces nombres deux fois par lui-même, pour avoir le rapport de ces deux solides, qui par là se trouve être celui de 1 à 729, c'est-à-dire que le bonheur du tyran est 729 fois moindre que

celui du roi. Ce calcul est fondé sur ce théorème de géométrie : *Les solides, dont toutes les dimensions sont proportionnelles, sont entre eux en raison triplée, ou comme les cubes d'une de leurs dimensions.* »

Le vice déjà signalé de cette interprétation est la prédominance du point de vue géométrique sur le point de vue arithmétique, lequel est le vrai, alors même qu'il est exprimé par des termes empruntés à la géométrie.

Voici maintenant la note de Schleiermacher, dont je reconnais toujours les vues ingénieuses et profondes, alors même que je ne puis pas les partager.

« C'est à Platon lui-même à justifier cette prétention, de déterminer par un nombre la différence entre la condition du tyran et celle de l'aristocrate ou du roi. Platon était lié par un principe qu'il a soutenu de toute son autorité, savoir, qu'en toute chose il n'y a de véritablement scientifique que ce qui contient les conditions de la mesure et du nombre. Il ne nous appartient ici que d'éclaircir autant que possible en lui-même le calcul dont il s'agit : encore pourrons-nous difficilement parvenir à donner toute satisfaction sur ce point. »

« Premièrement, la question étant de savoir de combien le tyran est éloigné du roi, il serait naturel de mesurer les intervalles : au lieu de cela, ce sont les rangs que l'on compte. Ainsi, au lieu de dire, du roi au ti-

mocrate une longueur, du timocrate à l'oligarque une seconde longueur, de sorte que l'oligarque s'éloigne du roi de deux intervalles ; on dit : le roi est le premier, le timocrate le second et l'oligarque le troisième. Ensuite on ne poursuit pas même ce compte d'après lequel il faudrait dire que le démocrate est le quatrième et le tyran le cinquième : on s'arrête à l'oligarque, et sur ce motif qu'entre l'oligarque et le tyran il n'y a qu'un seul intermédiaire, de même qu'il n'y en avait qu'un entre le roi et l'oligarque; on dit maintenant que l'oligarque est au tyran dans le même rapport que le roi est à l'oligarque; d'après quoi le tyran devient 9, comme l'oligarque était 3; mais évidemment le calcul ne vaut rien, puisqu'il transforme le rapport de 1 à 5 en celui de 1 à 9. Mais admettons que telle est la distance du tyran à partir du point où est placé le véritable plaisir, ou le roi; maintenant, par un nouveau procédé, tout aussi arbitraire, il nous faut mesurer, comme une surface, le fantôme de plaisir propre au tyran. Mais la phrase même où cela est énoncé (ἐπίπεδον ἄρ', ἔφην, etc.) me paraît encore susceptible d'une double interprétation. D'une part, il se peut qu'elle ne soit qu'une explication de ce qui précède, et qu'ainsi elle se réduise à considérer le nombre neuf sous un nouveau point de vue, savoir, comme étant un carré élevé sur trois, et c'est en ce sens que

le Scholiaste paraît l'entendre *. D'autre part, il se peut aussi qu'il faille élever une surface [*eine Fläche*] sur ce même nombre neuf : et cette surface peut consister soit en neuf fois neuf, ou bien aussi en trois fois neuf, à raison de ce que trois est la racine de neuf. Car bien que nous rencontrions ici les deux expressions μῆκος et δύναμις, nous n'avons point à leur attribuer le sens qui leur est assigné dans le *Théétète :* on y voit en effet que μῆκος est pris pour racine rationnelle, et δύναμις pour racine irrationnelle; tandis qu'ici δύναμις doit signifier évidemment une racine rationnelle, et par conséquent μῆκος peut, sans avoir aucun rapport à la formation d'un carré, être pris pour le nombre 9 représentant la distance une fois donnée; et en ce cas le nombre de la longueur serait le nombre duquel résulte 9, c'est-à-dire 3, ce qui en surface donne 27. J'avouerai pourtant que quoique j'aimasse bien mieux avoir dès à présent le nombre 27, parce qu'il est la racine de 729, néanmoins je crois que partout où se rencontrent en une certaine connexion ces trois expressions, δύναμις, ἐπίπεδον, τρίτη αὔξη, le mot ἐπίπεδον signifie le carré. Toutefois je ne voudrais pas entendre, comme le Scholiaste, le carré de 3, mais bien le carré de 9 **. Car si on s'en tient à la racine 3, donnant pour triple

* C'est là notre point de vue.

** Ainsi, le mot à mot de Schleiermacher serait ici κατὰ

multiplication (αὔξη, *Vermehrung*) 27, on n'arrive au résultat voulu ci-après, savoir 729, que par une opération qui elle-même n'est nullement donnée. Si, au contraire, c'est 9 qui est la racine, on n'a qu'à entendre les mots : κατὰ δύναμιν καὶ τρίτην αὔξην, par la racine et la troisième puissance, qui, d'ailleurs, n'offrent aucune difficulté, comme s'il y avait : Par la racine élevée à sa troisième puissance ; car 9 fois 81 font 729. Voici donc la progression que j'adopte : le nombre 9 est le chiffre de la distance du tyran, et celui d'après lequel sera calculé son plaisir et tout ce qui le concerne ; le plaisir tyrannique en lui-même est représenté par 81, et le montant total de la félicité du tyran par 729, bien entendu que ces quantités doivent être entendues comme négatives. »

« Demandera-t-on maintenant si la valeur *totale* du tyran, quant à la convenance, à la beauté et au mérite réel de son existence, serait $9.^4$, ou bien $729.^2$, qui équivaudrait à $9.^6$; c'est-là une grande question que je ne me hasarde pas à résoudre. »

« Socrate se vante ensuite d'avoir trouvé là un nombre tout-à-fait exact, προσήκοντα βίοις : il n'est guère pro-

τὸν ἀριθμὸν τοῦ μήκους, selon le nombre de longueur, 9, qui, multiplié par lui-même, donne le carré partiel 81, ἐπίπεδον, lequel, multiplié encore par 9, donne 729, troisième puissance, τρίτη αὔξη, de 9, racine ou δύναμις.

bable qu'il ait autre chose en vue dans son énumération sur le temps, sinon que 729 est le double de 365; car on sait qu'en pareil cas une unité de moins n'était point comptée dans la pratique des Grecs. Cela même semble n'offrir qu'un jeu d'esprit assez insignifiant, puisque la vie des deux hommes que l'on compare, bien que sujette à la même mesure du temps, ne saurait recevoir de semblables proportions numériques. »

Je finis par une courte analyse du long commentaire du dernier interprète, Schneider.

« Pourquoi Platon va-t-il chercher un chiffre pour évaluer une valeur morale comme celle-là? Schleiermacher dit que c'est parce que Platon a lui-même établi qu'il n'y a science que de ce qui se compte et se mesure. Mais ce même Platon a déjà expliqué mainte autre matière, incontestablement du domaine de la science, sans recourir aux nombres, par exemple, la nature de la justice et des autres vertus dans ses autres ouvrages ainsi que dans celui-ci. »

« Je ne croirai pas davantage, avec Stallbaum, que Platon a voulu plaisanter et gâter par un mauvais jeu d'esprit une discussion aussi grave. »

« J'aime mieux croire que ce philosophe, versé dans les mathématiques, a été induit, par une sorte d'analogie, à entrer dans ce procédé, afin de faire ressortir

d'autant plus la grandeur de l'intervalle entre le roi et le tyran ; et afin de se séparer d'autant plus de l'opinion vulgaire qui admirait le bonheur de la tyrannie, et de graver le plus profondément possible dans les esprits la doctrine qu'il vient de développer. »

« De plus, il aura voulu faire remarquer, non pas à tout le monde, mais indirectement aux esprits exercés, la propriété cachée du nombre 729, à l'occasion de ce passage très commode pour cela : c'est pourquoi il aura choisi plutôt qu'un autre le nombre qui résulte du triple du triple. Ce nombre (729), en effet, est celui qui mesure l'année, le mois, le jour et la nuit, de telle sorte qu'il en résulte une division du temps très rapprochée de celle dont nous nous servons aujourd'hui : division dont la vérité se montre en même temps très clairement*. Si donc ce nombre étant posé, on demande de combien la vie du roi est plus heureuse que celle du tyran, on peut répondre que le roi a *par minute* autant de plaisir que le tyran *par jour*, et que les *heures* ou les *jours* et les *nuits* du premier

* Je n'entends guère ces derniers mots. Schneider le prend à son aise : 729 jours font bien deux ans moins un jour. Veut-il remarquer, sans prendre la peine de donner les chiffres, que 24 heures ou un jour font 1440 minutes, double de 729 moins 18 ; ou bien que 30 jours ou un mois font 720 heures, c'est-à-dire 729 moins 9? Il fallait le dire un peu plus nettement.

égalent, sous ce rapport, les *mois* et les *années* du second. C'est là, selon moi, cette *convenientia* indiquée par Platon entre le nombre et la vie. Schleiermacher n'y comprenant rien, si ce n'est que 729 est le double de 365, a traité ceci de plaisanterie, par la raison que les personnages intermédiaires, qui vivent dans les mêmes mesures du temps, n'ont pas cependant un chiffre de distance qui convienne à ce rapport. »

Après cela Schneider en vient à la première difficulté de Schleiermacher. Celui-ci avait blâmé le calcul de la progression, qui disait roi 1, timocrate 2, oligarque 3, ce qui déjà ne fait que 2 distances; puis démocrate 6, tyran 9, quand il n'y a au total que 5 termes et 4 distances. Schneider trouve tout simple que l'on calcule ainsi. Si on s'en étonne, c'est que plus haut on n'a pas compris comme il faut les mots τῶν νόθων εἰς τὸ ἐπέκεινα ὑπερβὰς ὁ τύραννος. Ces mots veulent dire, selon Schneider, que le tyran ne connaît même pas les plaisirs faux. D'autre part, le roi qui ne connaît que les véritables ne connaît pas davantage les plaisirs faux. Cela étant, quand on arrive au troisième terme, il est juste de renforcer la progression, en supposant entre le troisième et le quatrième autant de distance qu'entre le premier et le troisième; et de même du quatrième au cinquième.

Il termine par ἐπίπεδον ἄρα....., et il approuve Schleiermacher de penser qu'il s'agit, non pas de ce que le nombre de longueur 9 est un carré (le carré de 3), mais bien de ce que ce nombre pris comme racine fait d'abord un carré (multiplié par lui-même, 81); mais il en diffère en ce qu'il considère cette réflexion comme purement incidente et sans conséquence, et il croit que Platon, *hoc quasi corollario inserto*, en vient immédiatement à la formation du vrai nombre.

LIVRE DIXIÈME.

Page 246. — On dit en effet qu'Homère, pendant sa vie même, fut étrangement négligé par ce personnage. Bekker, p. 476 : ὡς πολλή τις ἀμελεία περὶ αὐτὸν ἦν ἐπ' αὐτοῦ ἐκείνου, ὅτε ἔζη.

La tautologie est ici par trop forte. Ou bien ὅτε ἔζη est une pure glose explicative de ἐπ' αὐτοῦ ἐκείνου, ou, si l'on conserve ὅτε ἔζη, il faut lire avec Heyne et Ast ἀπ' αὐτοῦ ou ὑπ' αὐτοῦ, comme il est dit un peu plus bas ἐτιμᾶτο καὶ ἠγαπᾶτο ὑπ' αὐτῶν. — Cet argument de la mauvaise conduite de Créophile, à l'égard d'Homère, est du même genre que celui du *Gorgias*, où Platon tourne contre Périclès et les autres politiques d'Athènes, l'ingratitude même de leurs concitoyens et les torts de leur propre famille.

Page 255. — Mais il me semble nécessaire d'examiner à présent ce qui a été omis pour lors.

Ici Grou avertit qu'il a mis à profit la traduction que

Racine le père a faite de ce morceau sur la poésie; mais il ne dit pas où il a vu et comment il s'est procuré cette traduction. Elle n'est imprimée nulle part, ou du moins elle a échappé à toutes mes recherches. Dans l'impossibilité de discerner ici ce qui est de Racine et ce qui est de Grou, j'étais condamné à traiter ce passage comme tous les autres, et à corriger la traduction existante, quel qu'en soit l'auteur, sur le texte de Platon.

PAGE 259. — Pour cette partie insensée de notre ame.... BEKKER, p. 485.

Je lis avec Bekker et la grande majorité des Mss., τῷ ἀνοήτῳ..... διαγιγνώσκοντι.... ἡγουμένῳ..... εἰδωλοποιοῦντι..... ἀφεστῶτι. Quoi qu'en dise Schleiermacher, εἰδωλοποιοῦντι est très vrai; car c'est l'imagination, *la folle de la maison*, τὸ ἀνοήτον ψυχῆς, qui évoque les fantômes et les chimères; voilà pourquoi elle est toujours bien loin de la vérité. Schneider conserve εἰδωλοποιοῦντι, mais il s'avise de lire ἀφεστῶτα au lieu de ἀφεστῶτι, bouleversant ainsi toute l'économie de la phrase, et trouvant le secret de s'éloigner à la fois de Schleiermacher et de Bekker.

PAGES 262-263.... — Il faudra.... accorder qu'Homère est le plus grand des poètes et le pre-

mier des poètes tragiques; mais en même temps souviens-toi qu'il ne faut admettre dans notre république d'autres ouvrages de poésie que les hymnes à l'honneur des dieux et les éloges des grands hommes. BEKKER, p. 488 : καὶ ξυγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τραγῳδοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν.

Cette phrase est positive et favorise singulièrement l'interprétation commune, qui rapporte à Homère le passage célèbre du livre III. Voyez la note du tome IX, p. 360.

PAGE 263....—Cette chienne hargneuse qui aboie contre son maître.... BEKKER, p. 489 : ἡ λακέρυζα πρὸς δεσπότην κυών....

Ces fragmens de poètes contre les philosophes sont repris et en quelque sorte résumés dans le XIIe livre des *Lois*, tom. VIII, pag. 398. On ignore à quels poètes ces différens traits satiriques sont empruntés; mais ils ont bien l'air d'appartenir à l'ancienne comédie, dont on connaît les invectives contre la philosophie. Schneider pense qu'il s'agit plutôt des poètes

lyriques que des comiques, parce que cette querelle est ici appelée *ancienne*, παλαιὰ; mais cette querelle pouvait être ancienne pour Platon et venir pourtant des comiques. En effet, les *Nuées* qui doivent avoir été précédées de pièces du même genre, sont, comme on sait, de vingt-cinq ans avant la mort de Socrate; et de la mort de Socrate à la *République* il y a près de cinquante ans, si l'on admet le calcul ordinaire que Platon avait trente ans à la mort de Socrate, et environ quatre-vingts quand il mourut, corrigeant encore la *République*. D'ailleurs Schneider a raison contre Schleiermacher, quand il se refuse à reconnaître dans le second fragment un mot de philosophe, peut-être d'Héraclite, dirigé contre un poète. D'abord cette conjecture de Schleiermacher est une pure hypothèse. Ensuite le sens général exige que ce soit ici un fragment et une invective de poète, afin que la poésie paraisse dans son tort, qu'il soit prouvé qu'elle a commencé les hostilités, et que la première elle a plus vivement attaqué la philosophie que Platon ne fait ici la poésie. La philosophie ne fait donc que répondre à des attaques, ce qui l'excuse. L'esprit de tout ce morceau est manqué si l'on suppose que Platon fait aussi mention de satires philosophiques; et puis, les philosophes raisonnent et n'invectivent pas. On ne conçoit pas non plus comment μέγας ἐν κενεαγοριαῖσι s'appliquerait à un

poète. Enfin, il faut τῶν Δία σόφων ὄχλος κρατῶν, et, malgré la singularité de la construction, faire de Δία le régime de κρατῶν, ce qui reproduit le reproche perpétuel de l'ancienne comédie contre la philosophie. Il est évident, contre Stallbaum et Ast, que ὅτι ἄρα πένονται est un fragment poétique et non pas une réflexion de Platon; car cette réflexion serait assez sotte, prise au sérieux, et très peu piquante, si elle voulait être badine.

Page 271.—.... meurent plus ou moins promptement, selon qu'ils sont plus ou moins méchans. Bekker, p. 495 : καὶ ὑπ' αὐτοῦ τούτου ἀποκτιννύντος τῇ ἑαυτοῦ φύσει ἀποθνήσκειν τοὺς λαμβάνοντας αὐτὸ τοὺς μὲν μάλιστα θᾶττον, τοὺς δὲ ἧττον σχολαίτερον, ἀλλὰ μή, ὥς περ νῦν διὰ τούτου ὑπ' ἄλλων δίκην ἐπιτιθέντων ἀποθνήσκουσιν οἱ ἄδικοι.

Je construis : τοὺς λαμβάνοντας αὐτὸ ἀποθνήσκειν ὑπ' αὐτοῦ τούτου ἀποκτιννύντος τῇ ἑαυτοῦ φύσει. Αὐτό et ὑπ' αὐτοῦ τούτου est l'injustice qui, reçue dans l'ame, tue par sa propre force. Ὑπ' αὐτοῦ τούτου est repris plus bas par δία τούτου, qui ne peut être que l'injustice. Il est étonnant que Schleiermacher ait rapporté τῇ ἑαυτοῦ φύσ. à ἀποθνήσκειν, au lieu de le rapporter à ἀποκτιννύντος. Il est plus étonnant encore que Schleiermacher ait joint ensemble μάλιστα et θᾶττον, *sehr früh*, ainsi que

ἧττον et σχολαίτερον, tandis qu'évidemment μάλιστα et ἧττον se rapportent à λαμβάνοντας, et θᾶττον et σχολαίτερον à ἀποθνήσκειν. Les plus méchans meurent plus vite, etc.

PAGE 279. — BEKKER, p. 502.

Les difficultés philologiques de ce mythe ont été successivement éclaircies. Les plus anciens Mss. et les meilleures éditions donnant Ἤρος et non Ἥρος, j'ai rétabli Er au lieu de Her. De même il faut Ardiée et non pas Aridée. Au lieu de ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, j'incline, avec Schleiermacher, à déplacer ἐκ avant τοῦ οὐρανοῦ pour le transporter avant τῶν δεσμῶν, bien que Schneider ait donné de la leçon ordinaire une explication spécieuse. J'adopte, avec Stallbaum et Schneider, contre Bekker et Schleiermacher, la leçon εἰκοστὴν λαχοῦσαν ψυχήν, d'après l'autorité de Plutarche (*Symp.* IX, 5), lequel certainement n'a pu inventer εἰκοστήν; d'ailleurs il y a plus bas ἐν μεσοῖς δέ, ἐν ὑστατοῖς, ὑστατήν.

Quant au mythe en lui-même, il est probable que, comme celui du *Gorgias* et celui du *Phédon*, il repose sur une donnée première que Platon n'a pas faite, mais qu'il aura librement arrangée. J'ignore quelle est cette donnée, mais j'en admets l'existence; et il est même vraisemblable que Platon l'aura recueillie dans

ses courses du côté de l'Orient. Mais les circonstances de temps et de lieu sont ici tellement indéterminées, qu'il est impossible de se livrer à aucune conjecture raisonnable à cet égard. Je suis donc loin d'admettre les interprétations d'écrivains postérieurs, comme Clément (*Stromat.* V) et Eusèbe (*Præp. evang.* XIII), qui voient dans Er l'arménien, Zoroastre, et qui citent à l'appui de leurs conjectures le commencement d'un livre de ce sage, livre évidemment apocryphe, et dont la source aura été précisément ce même passage de Platon. C'était un système pour les philosophes alexandrins, chrétiens ou païens, de rapporter la sagesse de Platon à l'Orient; les uns à la Judée, les autres à l'Égypte ou à la Perse. Il ne faut ni adopter légèrement, ni repousser entièrement ces relations aussi obscures dans le détail qu'incontestables dans le fond.

Quant à la partie astronomique de ce mythe, Schleiermacher en a fait le sujet d'observations aussi ingénieuses que solides, que nous mettrons à profit.

PAGE 284.... — La lumière qui traverse toute la surface de la terre et du ciel, droite comme une colonne et semblable à l'Iris, etc.

Cette lumière ne peut être autre chose que la voie lactée; cette zone fait aux deux pôles l'office d'arc-boutant et assure leur solidité. Il serait trop rigoureux

d'insister sur ce que la voie lactée ne passe qu'un peu à côté du pôle et non au pôle même. L'image d'une colonne n'est relative qu'au point de vue sous lequel ce vaste cercle se présente aux regards des ames voyageuses.

Le fuseau de la nécessité est l'emblème du système du monde étoilé. Pour concevoir cet emblème, il faut se placer en dehors du plan de notre équateur, et prolonger l'axe du monde de manière que le diamètre de ce cercle, dont le centre est la terre, soit à l'axe, comme le petit axe du fuseau est à son grand axe. Ensuite, il faut se représenter le fuseau sous une forme assez différente de celle qu'on lui donne de nos jours. Ce n'est ni comme en certains pays, par exemple en Allemagne, une forme analogue à celle d'un 8, ni comme en France, une forme parabolique pointue aux deux extrémités; c'est plutôt une tige de grosseur uniforme, vers le milieu de laquelle est fixé le peson en forme de sphère creuse. Cette sphère contenant sept autres sphères concentriques, représente les diverses sphères des planètes ou les divers étages du ciel tournant autour de la terre, fixée à l'axe même du fuseau.

De ces huit sphères concentriques, la première, extérieurement, est celle des étoiles fixes; la seconde, celle de Saturne; la troisième, celle de Jupiter; la quatrième, celle de Mars; la cinquième, celle de Mercure;

la sixième, celle de Vénus (voir dans le *Timée*, Bekker, pag. 38, un passage où Platon commet la même erreur sur l'ordre des planètes : il aurait fallu placer Vénus au-dessus de Mercure); la septième, celle du Soleil; et la huitième, celle de la Lune; la Terre étant sur l'axe même du système. C'est d'en haut que ces sphères doivent être considérées, pour qu'on aperçoive leurs bords, ou les zones qui les terminent, lesquelles doivent se trouver nécessairement à l'équateur de chaque sphère. Ces bords lumineux et diversement colorés ne sont autre chose, selon Schleiermacher, que l'éclat varié des planètes (en y ajoutant au degré supérieur le zodiaque), dont le mouvement circulaire est assez rapide pour former un ruban continu, comme le charbon allumé auquel on fait décrire le même cercle en peu d'instans. Quant à la largeur inégale de ces rubans, elle tient à ce que les planètes et le zodiaque, au lieu de parcourir l'équateur même de leur sphère et de tout le système, sont diversement inclinés à cet équateur. On voit que les couleurs de ces rubans répondent à celles des astres eux-mêmes. Le zodiaque offre une couleur variée, à raison des étoiles de nuances diverses dont il se compose. Le septième cercle, celui du Soleil, est très éclatant; le huitième, celui de la Lune et de la Terre, se colore de son éclat. La nuance un peu jaune du deuxième et du cinquième est bien celle

de Saturne et de Mercure. La blancheur du troisième et la rougeur du quatrième caractérisent parfaitement l'aspect de Jupiter et celui de Mars. Enfin, la pâleur de Saturne est plus froide que celle de Vénus, et c'est ce qui est dit à peu près du deuxième et du sixième cercle. Le troisième cercle est donné comme le plus blanc, ce qui est vrai de Jupiter.

PAGE 285. — Le fuseau tout entier roulait sur lui-même d'un mouvement uniforme, et les sept pesons concentriques intérieurs se mouvaient lentement dans une direction contraire....

On reconnaît ici le mouvement des planètes en sens contraire de celui du zodiaque, et la vitesse comparative des planètes. Seulement une vitesse semblable est attribuée au Soleil, à Mercure et à Vénus. La même erreur se retrouve dans le *Timée*, et elle tient à ce que les anciens considéraient la révolution de Mercure et de Vénus, comme s'accomplissant autour de la Terre avec celle du Soleil, dont ces planètes ne cessent point d'être assez voisines à nos regards.

PAGE 286. — Sur chacun de ces cercles était assise une Sirène, qui tournait avec lui, faisant entendre une seule note de sa voix, toujours

sur le même ton; mais de ces huit notes différentes résultait un seul effet harmonique. Bekker, p. 508.

Tous les anciens ont commenté ce passage. Il s'agit ici évidemment du rapport établi par les Pythagoriciens entre l'astronomie et la musique, entre les huit sphères célestes et les huit notes de l'octachorde. Il suffirait de ce passage pour démontrer le caractère pythagoricien de la partie astronomique de ce mythe.

Ibid. — Lachésis chantait le passé, Clotho le présent, Atropos l'avenir. Clotho touchant par intervalle le fuseau, de la main droite, lui faisait faire la révolution extérieure; pareillement Atropos, de la main gauche, imprimait le mouvement aux pesons du dedans....

Note de Schleiermacher. — « Clotho, la parque du présent, imprime le mouvement circulaire au zodiaque et au reste des étoiles fixes. Atropos, qui chante l'avenir, met en jeu les cercles planétaires, entre lesquels s'opèrent les conjonctions et les oppositions, qui, selon le *Timée*, annoncent aux hommes instruits les événemens futurs. »

Ibid. — Ensuite ayant pris sur les genoux de

Lachésis les sorts et les différentes conditions humaines.

Note de Schleiermacher. — « Lachésis est la parque du passé. C'est en effet du sein du passé que chaque être vivant reçoit primitivement son lot. Chaque ame qui naît doit avoir déjà vécu, non-seulement parce que le nombre des ames n'augmente point, mais encore parce que les diverses formes de la vie humaine doivent constamment rester les mêmes, en raison de cette harmonie de l'histoire avec le retour régulier et périodique des mouvemens célestes; seulement chaque ame est libre de choisir sa prochaine carrière sur une quantité tantôt plus, tantôt moins considérable, offerte à son choix. »

« Si on observe que les conditions de vie mâle et femelle sont proposées indifféremment à toutes les ames, et que les ames elles-mêmes ne sont point classées par sexe, on peut faire réflexion que cela répond tout-à-fait à ce qui a été réglé dans la constitution de l'État, et cela est autant pythagorique que socratique. Que s'il est déjà un peu embarrassant pour nous de voir les ames ne devenir mâles et femelles qu'en conséquence seulement du choix du corps auquel elles s'unissent, et non en vertu de leur nature, combien n'est-il pas pour nous plus étrange encore de voir cette confusion absolue des ames d'hommes et d'animaux, de sorte

qu'elles passent de l'un à l'autre de ces états, uniquement par l'effet de leur propre choix? Seulement ce ne serait pas entendre Platon, que de supposer que dans son sens toutes les ames sont indifférentes, en tant que non raisonnables, et que la raison n'arrive à celles qui deviennent hommes, qu'au moyen de l'organisme humain : au contraire, sa pensée devait être que les ames des bêtes, immortelles aussi, ont part à la raison, sauf l'impossibilité pour elles de la manifester dans un corps qui est, bien plus que le corps humain, une prison et un tombeau. C'est en effet un point assez établi, d'ailleurs, que Platon attribuait aux animaux la raison, à cet état de contrainte et d'obscurcissement. »

« Il est pourtant une objection qu'on pourrait être tenté de faire sur la manière dont ceci s'accorde avec ce qu'on a vu. Si tous les êtres qui naissent proviennent des générations passées, et si chaque naissance est indifféremment l'effet du choix d'une ame quelconque, à quoi bon, dira-t-on, tant de soins et de précautions appliquées aux procréations dans l'État qu'on nous a décrit? On ne peut guère supposer que cette difficulté ait échappé à Platon. Voici comment les choses doivent se concilier : premièrement, le lot (ou condition de vie), tel que notre législateur le destine à ses gouvernans, ne peut jamais être choisi que par une ame qui s'est conservée fidèle à la pure raison, attendu que

ce lot n'offrirait aucun attrait aux autres ames. En second lieu, si les précautions prises pour le commerce des sexes ont d'abord pour effet de ne procréer que des corps bien tempérés, il doit aussi arriver ensuite, d'après tout ce qu'on a établi, que réciproquement les ames deviennent autres que ce qu'elles seraient devenues dans d'autres corps. Et supposé même que par accident et contre la probabilité, ce lot (la condition de gouvernant, dans l'État de Platon) se trouvât choisi par une ame capable de boire au fleuve d'Oubli avec assez d'excès pour que les formes éternelles de l'Être absolu ne puissent plus y être réveillées; en ce cas, cette infirmité ne tarderait pas à être remarquée par les magistrats, et un tel sujet serait renvoyé par eux à une autre classe de la société. »

Page 293. — Ce génie la conduisait d'abord à Clotho qui, de sa main droite et d'un tour de fuseau, confirmait la destinée choisie. Après avoir touché le fuseau, il l'emmenait de là vers Atropos, qui roulait le fil, pour rendre irrévocable ce qui avait déjà été filé par Clotho. Bekker, p. 514 et 515... : ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλωσθέντα ποιοῦντα.

Il est évident qu'il y a un rapprochement de mots

entre Ἄτροπος et ἀμετάστροφα, et entre Κλωθώ et ἐπικλωσθέντα. La même idée et le même rapprochement se retrouvent dans la phrase difficile du livre XII des *Lois*, sur les fonctions des trois Parques, Bekker, pag. 316 : τὸ Λάχεσιν μὲν τὴν πρῶτην εἶναι, Κλωθὼ δὲ τὴν δευτέραν, τὴν Ἄτροπον δὲ τρίτην, σώτειραν τῶν λεχθέντων, ἀπεικασμένα τῇ τῶν κλωσθέντων τῷ πυρί, τὴν ἀμετάστροφον ἀπεργαζομένων δύναμιν.... Voyez tom. VIII de notre trad. p. 379, ainsi que la note pag. 515-518. Plotin, *Enn.* II, liv. III, ch. 15, p. 145; Proclus, *Théol. Plat.* VI, 23; et Porphyre dans Stobée, *Eclog.* II, pag. 368, ed. Heeren., développent l'idée de l'un et de l'autre passage, mais sans éclaircir celui des *Lois*.

Page 294. — A mesure que chacune boit, elle perd toute mémoire. Bekker, p. 515.

Schneider fait remarquer que si chaque ame en buvant perd toute mémoire, il semble ridicule de dire, comme Platon l'a fait auparavant, qu'il ne faut pas boire de l'eau du fleuve Amelès au-delà de la mesure prescrite. Mais il se répond à lui-même, que la force et la durée de l'oubli pouvaient être diverses, selon le plus ou le moins d'eau que l'on buvait; qu'ainsi l'ame qui en buvait trop pouvait oublier à jamais; qu'au contraire, celle qui en buvait modérément pouvait,

avec le temps, retrouver la mémoire, c'est-à-dire acquérir la science.

Je regrette vivement de n'avoir pas eu pour la plus grande intelligence de la partie astronomique de ce mythe, la dissertation de Boeckh : *De Platonico systemate celestium globorum et de vera indole astronomiæ philolaicæ*, in 4°, 1810, Heidelberg.

FIN DU DIXIÈME VOLUME.

Digitized by Google

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME DIXIÈME.

	Pages.
Livre sixième.	1
Livre septième.	64
Livre huitième.	124
Livre neuvième.	183
Livre dixième.	234
Notes.	299

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

2737731

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google